This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google books

https://books.google.com

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

B 813,342

Digitized by Google

PROPERTY OF
University of Michigan Library
1817
ARTES SCIENTIA

Digitized by Google

Digitized by Google

PROPERTY OF
University of Michigan Libraries
1817
ARTES SCIENTIA VERITAS

Digitized by Google

ÉTUDES FRANCISCAINES

Digitized by Google

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (BELGIQUE)

Digitized by Google

ÉTUDES FRANCISCAINES

PARAISSANT TOUS LES DEUX MOIS

TOME XXXVII. — Année 1925.

PARIS (VI)

SOCIÉTÉ ET LIBRAIRIE SAINT-FRANÇOIS D'ASSISE

4, RUE CASSETTE

Digitized by Google

BX
3101
.E85

V. 37

Digitized by Google

SOIT LOUÉ NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST, TOUJOURS

LES BÉGARDS

ESSAI DE SYNTHÈSE HISTORIQUE (1)

Vers l'année 1170, Lambert le Bègue « *Lambertus Balbus* », prêtre de Liège, donnait l'impulsion première à l'association pieuse qui, de son nom, prendrait celui de Béguines (2). Son initiative était discrète et presque voilée ; longtemps on en a discuté la réalité ; ce qu'il y a de certain, c'est qu'il ne prévoyait pas que, par une fortune déconcertante, sortirait de son œuvre un ensemble de groupements dont la doctrine apparaîtrait comme la synthèse des doctrines anti-sociales du moyen-âge. Pacte nouveau né d'une révolution économique, sa tentative allait avoir, sur le terrain religieux, parmi ceux qui inscriraient sur leur drapeau la devise : *Pauvreté et Vie apostolique,* des retentissements dont le développement menacerait de conduire une partie de la chrétienté au chaos. Cependant, il ne poursuivait qu'un but : créer un rouage devenu nécessaire à la société nouvelle, née depuis deux siècles, et dont notre civilisation actuelle n'est qu'un prolongement. Et la poursuite de ce but le rendra lui-même suspect, pour un temps du moins, aux yeux de ses contemporains.

(1) Ces pages sont extraites d'une note lue à l'Ecole des Hautes Etudes Historiques sous la direction de M. Max Prinet. Je remercie vivement le maître éminent de l'intérêt qu'il a bien voulu porter à ce travail dont le but est de mettre en lumière le lien qui rattache à la révolution économique esquissée vers la fin du Xe siècle, quelques-unes des idées dont ont vécu les bégards.

(2) L'étymologie du mot *béguine,* en latin *beguina* ou *begutta,* d'où *bigotte,* a semblé longtemps douteuse. On songeait à *beggen,* mot inusité aujourd'hui, mais qui se retrouve en anglais dans *beggar,* mendiant. D'autres étymologies plus fantaisistes ont été proposées. Celle qui fait dériver le mot du nom de Lambert le Bègue est généralement acceptée aujourd'hui. Cfr. Léon le Grand, *Les Béguines,* dans *Mémoires de la Société de l'Histoire de Paris et de l'Ile de France,* XX, Paris, 1893, p. 295-357. Mais le mot de *beguinagium* ne date que du XVe siècle ; auparavant on disait *oratorium* ou *gotteshus.* — « Lambertus *li Beges* quia balbus erat » P. Meyer, *Romania,* 1889, T. XVIII, p. 642. — Le mot de *béguinage,* dans le sens *d'ordre ou d'institution religieuse* semble avoir été employé dès le XIIIe siècle.

Digitized by Google

*
* *

L'avènement des Capétiens avait ouvert la grande époque du changement des choses. Celles-ci ont habituellement une lente et mystérieuse gestation. Alors, au contraire, une vague d'une violence inconnue emportait le passé, une transformation que l'on pouvait croire une catastrophe, déviait le cours des événements, un monde nouveau émergeait et, par une conséquence logique, sans étape, en vertu de ce qui pouvait sembler la seule magie de forces invisibles, une brusque mutation métamorphosait la vie des peuples ; mutation la plus importante qu'ait connue l'histoire économique de l'Occident, métamorphose dont on a dit que ses conséquences laissaient loin derrière elle celles de la découverte de l'Amérique et de l'imprimerie (1) : d'une seule secousse, la puissance passait de la villa à la ville. Et la face du monde était changée. Au IXe et au Xe siècle la cellule sociale avait été le grand domaine agricole. Celui-ci constituait alors une entité indépendante, un monde fermé, vivant sur lui-même, tirant de son propre fond tout ce qui était nécessaire à son existence, créant tout ce qu'il fallait pour satisfaire ses besoins, mais ne créant que ce qu'il fallait pour satisfaire ses propres besoins, partant, sans relations suivies avec le monde extérieur et, par là-même, inerte. Le domaine seigneurial avait continué les traditions de la villa romaine des derniers

(1) Les deux grandes époques de progrès économique et technique après le moyen-âge seront la Renaissance, avec la boussole et l'imprimerie, et le dix-neuvième siècle avec la machine à vapeur, les chemins de fer et les multiples applications de l'électricité. Nous ignorons encore où ces dernières nous conduisent ; nous sommes trop engagés dans le bouleversement pour en juger froidement. Mais l'histoire se rend compte déjà que les pas faits par la Renaissance et par le XIXe siècle ne sont qu'une suite de celui dont les origines se poursuivent jusqu'à la fin du Xe. Le passage, dit Schmoller avec raison, d'une époque que ne connaissait pas du tout de ville — celle du VIIIe et du IXe siècle par exemple — aux villes de 50.000 habitants avec de merveilleuses cathédrales, telles celles du XIIIe siècle, est plus important que le passage d'une ville de 50.000 habitants à nos cités modernes, avec leurs gares de chemin de fer, leurs musées et leurs théâtres. On s'accorde à reconnaître que depuis l'avortement de la brève renaissance économique de l'ère carolingienne (Cfr. la remarquable étude de M. P. Boissonnade, Professeur à l'Université de Poitiers, correspondant de l'Institut, sur *Le Travail dans l'Europe Chrétienne au Moyen-Age*, Paris, Alcan, 1921, p. 196) la prédominance de l'économie naturelle ou domaniale n'avait fait que s'affermir et que la vie économique s'était immobilisée dans une société purement agricole, enfermée dans le cadre étroit de la société foncière. Mais on perd souvent de vue cet état de choses lorsque l'on traite des temps qui ont suivi. D'où un manque d'enchaînement dans l'étude des phénomènes religieux, intellectuels et sociaux qui est préjudiciable à leur intelligence.

Digitized by Google

temps de l'empire, mais en accentuant jusqu'à l'excès son isolement. La vie agricole et la vie industrielle étaient réunies dans le même milieu étanche, sans que l'esprit de capitalisation, le désir du gain, une division scientifique du travail, la circulation commerciale, le débouché commercial pussent y trouver place. En un mot : la vie économique était locale et agraire.

Au IXe et au Xe siècle, après la décomposition finale du grand cadavre de l'empire romain que Charlemagne avait tenté un instant de relever, l'humanité occidentale avait donc vécu amorphe dans des organismes fermés et autonomes, à l'état d'agrégat ; et, comme il y a toujours parallélisme entre l'état de la société civile et les formes de la vie religieuse, à cet état de chose avait correspondu l'abbaye bénédictine dans sa période sporadique d'autonomie farouche et d'isolement absolu (1).

Subitement, à la fin du Xe siècle, le Normand se fixe, le Hongrois — l'Ogre — disparaît, la puissance maritime du Sarrazin décline, et la route, que dominera le disciple de saint François, s'ouvre : trois grandes voies internationales s'ouvrent à la civilisation : la route des Varègues se fraie un passage de Constantinople à la mer du Nord à travers l'immensité de la terre slave dont la race, depuis un siècle et demi, était en mouvement vers le christianisme, christianisme qui sentait quelquefois plus la steppe que l'Evangile, mais qui n'en était pas moins un progrès sur la barbarie primitive ; — la voie du Danube

(1) L'opposition entre les anciens ordres soumis aux Règles de saint Augustin et de saint Benoît, d'une part, et les groupements religieux issus des grands mouvements économiques des XIIe et XIIIe siècles, d'autre part, éclate dans la vie même de Lambert le Bègue. Ceux qui le combattent avec plus d'acharnement sont Gieselbert, chanoine régulier d'une petite ville sise près de Liége (peut-être Huy, Fayen, p. 330), les abbés prémontrés de Floreffe et de Cornillon à Liége *(Epist.* IV. V. Fayen. p. 336, 337, 339) et l'abbé bénédictin de Saint-Laurent à Liége. Lambert est suspect d'hérésie.

Son apostolat s'exerce surtout au milieu des ouvriers tanneurs et des tisserands, à la foule desquels se mêlent des membres du clergé. Nous connaissons les noms de quelques-uns de ces derniers, ce sont : Pierre, Servaise, Wederic, Warnier, Césaire, Arnould, deux diacres du nom de Gieselbert et d'Etienne, et un sous-diacre du nom de Robert. Greven rappelle à ce propos un passage où saint Bernard parlant des Albigeois, s'écrie : « Les femmes abandonnent leur mari, les maris leur femme et ils se groupent autour de leur prédicateur ; *des clercs et des prêtres, abandonnant leurs ouailles et leurs églises, intonsurés et barbus, se mêlent à eux, au milieu des tisseuses et des tisserands* ».

Si nous nous rappelons que *tisserand,* tant dans le nord que dans le midi, est souvent synonyme de *cathare* ; enfin si nous ne perdons pas vue que Lambert avait traduit en langue vulgaire entre autres choses les *Actes des apôtres,* nous ne nous étonnerons pas qu'il ait semblé inquiétant à plus d'un membre des anciens ordres de réguliers.

Digitized by Google

redevient la voie médiane de l'Europe ; — et Venise prend l'empire des mers. Bientôt le Frère Mineur y sèmera sa lumière. Mais ce ne sont pas seulement les idées fortes et justes qui, avec les marchandises et les métaux précieux, circulent sur ces routes enfin redevenues libres ; un mirage d'illusions orientales obscurcit leurs horizons. Le marchand est colporteur de nouvelles. Il est heureux de raconter et livre pêle-mêle le bien et le mal, quand il n'a pas pour ce dernier une prédilection particulière. La voie des Varègues apporte la mentalité slave; celle de la *Via Egnatia,* doublet du Danube, la mentalité cathare ; la route maritime Venise-Constantinople le luxe et l'esprit frondeur (1). Les villes inconnues depuis des siècles renaissent partout et, dans leur sein, le paupérisme paraît.

C'est pour l'empêcher de s'installer trop avant, que Lambert le Bègue commence l'action d'où sortiront les Béguines et les Bégards.

* * *

Dans ce monde, de figé devenu mobile, dans ce tourbillon, dans ce chaos qu'éclairera bientôt le soleil d'Assise, la pensée du prêtre de Liége, malgré sa conception imparfaite et limitée, eut un succès rapide. Il y avait, en effet, parallélisme entre elle et les besoins du temps. L'atmosphère de celui-ci lui était favorable. Au moyen-âge, comme aujourd'hui, plus encore

(1) Le rôle que l'Orient byzantin joua dans la transformation de l'Occident au cours du Xe siècle fut de première importance. Tandis que, du IIIe au VIe siècle, les anciennes capitales de l'Empire d'Occident, Trêves, Arles, Milan, Rome, sombraient dans la barbarie, Byzance et Thessalonique continuaient à briller dans l'éclat de leurs palais, de leurs cirques, — où Justinien faisait combattre à la fois vingt lions, trente panthères et de véritables troupeaux de bêtes féroces, — de leurs thermes, de leurs arcs de triomphe et de leurs marchés regorgeant de richesses. Lorsque, à partir du VIe siècle, l'économie urbaine eut disparu dans les pays occidentaux « elle resta intacte et se développa même dans l'empire byzantin ». Il y avait bien, là aussi, quelques ateliers *ruraux*. Mais c'était surtout l'industrie *urbaine* qui prospérait. Il y avait dans les villes, à côté des artisans libres, les entrepreneurs, les petits ateliers, et ces grandes manufactures de l'Etat, où travaillaient des ouvriers astreints à suivre leur profession de père en fils. L'empire byzantin était couvert de grandes cités industrielles et marchandes dont l'animation frappait les occidentaux, tels notre Villehardouin. Alors que les grandes villes de nos contrées n'ont plus que deux à trois mille âmes, que Rome est un désert, Constantinople compte un million d'hommes, dont 70.000 barbares. C'était la ville par excellence des élégances et du luxe (Boissonnade, *op. laud* , p. 68), mais où s'ouvraient les abîmes sombres d'effroyables bas-fonds. Toutes les révoltes couvaient dans l'armée d'ouvriers parfumeurs, tanneurs, fabricants de savon, fileurs de soie, tisseurs, teinturiers, mosaïstes, parqués dans des quartiers spéciaux, succession de caves nauséabondes, tour à tour molestés par une administration tracassière ou faisant la loi aux empereurs, quand ils ne les détrônaient pas après leur avoir crevé les yeux, ou quand ils ne les assassinaient pas. Ce sont ces révoltes qui, avec le luxe, vont nous arriver de Byzance.

Digitized by Google

qu'aujourd'hui, les femmes étaient plus nombreuses que les hommes (1). Dans le frémissement général des choses, elles étaient aussi plus désorientées qu'eux, par la complexité nouvelle des problèmes qui se posaient devant elles, par le visage mystérieux que prenait la vie dans la trame nouvelle des événements, par leur fluidité. Hier encore elles étaient recluses. Le domaine seigneurial, hier, comprenait la maison du maître, habituellement bâtie en pierre, tandis que les autres bâtiments étaient de bois. Tout autour, s'alignaient les écuries, les granges, les greniers, la boulangerie, les cuisines, les ateliers, le gynécée enfin, rigoureusement clos, où elles travaillaient le lin et la laine. Le tout était fortifié comme un camp, et elles ne sortaient pas de sa grande solitude circulaire (2). Aujourd'hui, elles étaient jetées

(1) L'excédent du nombre des femmes était augmenté par le départ d'une grande partie de la population mâle pour les croisades, et par le fait que celle-ci y fut décimée. Ce phénomène se remarquait surtout dans les pays qui avaient pris une part active aux expéditions contre les Sarrazins, et la Belgique était de ceux-là. La création de béguinages fut un palliatif contre ce mal. Le Dr Joseph Greven dans son consciencieux travail sur les origines des béguines *(Die Anfänge der Beginen,* Münster i. W. 1912, p. 126) cite d'autres créations contemporaines poursuivant le même but. Ainsi Ursmer Berlière, *Monasticon Belge,* Tome I, p. 97-98, rapporte les origines de l'abbaye de cisterciennes à Marche-les-Dames au diocèse de Liége. Elle aurait été créée pour servir de refuge aux femmes et aux jeunes filles nobles du comté de Namur. Leurs maris et pères étaient partis pour la première croisade, elles se seraient retirées, femmes et filles, au nombre de cent trente neuf, dans la solitude pour former une pieuse communauté. Récit légendaire déclare Dom Ursmer Berlière. Peut-être. Mais récit caractéristique des besoins de l'époque où il est né. Aux croisades d'outre-mer il faut ajouter comme cause de disparition des hommes celle contre les Albigeois, où les Belges figurèrent en grand nombre, et les luttes entre Othon et Philippe, au cours des années 1198, 1205 et 1206. Ces calamités et ces violences du temps poussèrent grand nombre de femmes dans les béguinages. Leur nécessité fut bien comprise, grâce au destin qui mit (Greven, p. 213) « pendant près de quatre-vingts ans, de 1202 à 1280, la domination sur le Hainaut et les Flandres entre les mains de femmes ». S'il est un point où l'enchevêtrement de la question féminine au moyen-âge avec celle des croisades puisse être clairement saisi, c'est bien là : Au mois d'avril 1202 Baudouin IX de Hainaut quitte sa patrie, qu'il gouverne depuis 1194, et suit la quatrième croisade. Couronné empereur à Byzance, en 1204 il y oublie ses possessions des rives de l'Escaut. Sa femme qui, en 1203, s'était mise en route pour le rejoindre, avait été enlevée par la peste en Syrie. Et deux orphelines, Jeanne (1202-1244) et Marguerite (1244-1280) président aux destinées des deux pays. Au cours de leur gouvernement des béguinages s'ouvrent à Bruges, Courtrai, Ypres, Gand, Grammont, Braine-le-Comte, Lessines, Mons, Douai, Lille, Valenciennes, Ardenbourg, Audenarde, en sept autres villes encore. — A côté des circonstances économiques et sociales, les événements historiques ont ainsi contribué au développement du mouvement initié par Lambert.

(2) L'isolement des groupements humains commence surtout à partir du VIIIe ou IXe siècle. Jusque-là l'Occident respire par la Méditerranée et la Méditerranée est mer d'Empire. Mais en 824 la Crête est prise par les Arabes et devient « pendant plus de 130 ans l'immense capitale des pirates sarrazins, une gigantesque caverne de voleurs, un marché d'esclaves chrétiens où viennent se ravitailler tous les pourvoyeurs du monde musulman ». En l'an 904, Salonique elle-même, la grande cité, seconde

Digitized by Google

dans le tourbillon des villes; leur existence — l'apostolat si mouvementé, à Spire, de Frère Césaire, encore laïc, en témoigne — se passe au grand soleil de la place publique. Et le changement a été instantané, en coup de foudre.

Nulle part il n'avait été plus rapide qu'aux Pays-Bas. Là, ce n'était pas une vie morte qui se refaisait, comme en Italie, où les villes ne naissaient pas, où elles renaissaient de l'anarchie dans laquelle les barbares avaient laissé s'effondrer l'idée d'état. Dans ce qui est aujourd'hui la Belgique et la Hollande, les villes n'avaient jamais existé. Un moment il y avait bien eu Tongres et Tournai ; mais, après avoir vécu quelques années à l'état ambryonnaire, elles avaient promptement disparu. Vers le nord, plus loin, il y avait eu les semi-nomades que les romains appelaient *extremi hominum,* les hommes des huttes solitaires dans les bois ou les enfants perdus de la fange des marais. Subitement, les routes s'ouvrent, ces routes qui vont être le domaine apostolique des ordres nouveaux, les ports de la mer du Nord draînent des contrées immenses, la grande épine dorsale, foires de Champagne, Paris, Lyon, doublée par la route diagonale du Rhin, les met en relation avec Gênes, Pise, Venise, Naples, Amalfi et, du jour au lendemain, ces hommes du pays fermé, perdus dans les brouillards et dans la nuit cimmérienne qui, quelques velléités d'urbanisme à l'époque de Charlemagne mises à part, ne connaissaient que le blockhaus primitif, qui n'avaient pas d'autre horizon que celui qu'ils embrassaient du haut de sa palissade, ces hommes se trouvent dans une zone de contact et de conjonction, dans un centre de fermentation et d'épanouissement, de cristallisation et de rayonnement, dans un nœud de communications dont les ramifications vont à l'infini, dans le pays des villes par excellence, dans celui de toute l'Europe où la population est la plus dense. Jamais événement plus grand ne s'était vu dans le monde ; le XIXe siècle, lui-même, n'offre rien de semblable. La période organique par excellence

capitale de l'Empire, est saccagée et dépeuplée par les corsaires. Tout ce qui n'est pas jeune est massacré. 22.000 jeunes gens et jeunes filles sont emmenés en captivité ; pas un des captifs « n'avait du poil au menton ». *Theoletos Krètè,* « la Crête que Dieu confonde » disait-on. — C'est alors seulement, pour parler comme M. Pirenne, que le moyen-âge commence et avec lui l'isolement dans le domaine. — Les Hongrois eux aussi ne ferment la voie du Danube qu'au IXe siècle ; leurs incursions, qui sont un élément de trouble violent en Occident, continuent pendant tout le Xe siècle. — Quant aux Normands, Charlemagne vieilli versant des larmes en voyant paraître leurs premières barques sur la Seine est bien connu. Dès lors une expédition commerciale, même par fleuve, est impossible : il faudrait qu'elle fût en même temps une puissante expédition militaire. L'isolement est complet.

Digitized by Google

de la vie de l'humanité chrétienne s'ouvrait. Un institut religieux nouveau devait nécessairement naître.

Que le passage d'une époque où il n'y a ni villes, ni circulation de richesses, ni liberté humaine, à une autre époque où toutes ces choses tendent à s'épanouir en une diversité innombrable, puisse s'effectuer sans désarroi des esprits ; qu'un complet renversement des choses, où les forces visibles d'une époque meurent pour faire place à des forces diamétralement opposées, puisse avoir lieu sans éclat et sans de lourdes ombres qui en soient la rançon, nul, s'il a un peu de perspicacité, ne le croira ; qu'il puisse ne pas être accompagné de désordres civils, économiques, sociaux, psychologiques et même physiologiques, d'oscillations, d'incohérences et de retours à la sauvagerie, c'est l'impossibilité même. Jusqu'au fond des baies silencieuses de la Basilicate, la bourrasque venue de l'Orient fait lever des nouveautés dangereuses. Milan, la grande cité manufacturière, devient « la fosse profonde où les hérésies s'entredévorent » ; vous y trouverez avec peine un homme, écrit Jacques de Vitry, qui leur résiste. Ce qui met le comble aux difficultés dans les Pays-Bas, c'est que l'industrie par excellence y est l'industrie lainière et, d'une manière plus générale, l'industrie drapière. Or, l'instrument de celle-ci est le métier à tisser, et ce métier sera bientôt d'un coût trop élevé pour qu'il puisse devenir la propriété de l'ouvrier (1). Il y aura donc dissociation entre le travailleur et son outil, c'est-à-dire capitalisme. Car le capitalisme est le régime dans lequel les instruments de travail, au lieu d'être entre les mains des travailleurs, sont réunis dans un petit nombre de mains et où le propriétaire du métier retire un fruit du travail fait par d'autres (2). Cette nouvelle conception économique a des résultats matériels grandioses : augmentation immense

(1) Ce développement du tissage est à chercher dans le fait que, dès l'époque romaine, trois industries barbares connaissaient un rudiment d'exportation : la poterie sur le Danube, l'orfèvrerie sur le Rhin, et, précisément, le tissage dans les régions de la mer du Nord, spécialement chez les Frises. Sur le fait que ce trafic, sauf pour les Hermondures, était un simple trafic de frontières, *cfr.* TACITE, *Germanie*, XLI.

(2) On ne fait généralement commencer la période capitaliste proprement dite qu'à la fin du XVe siècle. En réalité la fin du XVe siècle marque, non pas le commencement du capitalisme, mais le triomphe du capitalisme. Ce dernier commence dès qu'il y a dissociation des outils de travail d'avec le travailleur et, par là, diminution de la liberté de l'ouvrier. Mais les différents peuples n'évoluent pas exactement selon le même rythme ; autrement dit : il n'y a pas synchronisme dans leur évolution. Certains groupes sociaux sont en avance ; ainsi, en première ligne, à partir du XIIIe siècle, les Flandres, l'Italie et les villes de la vallée du Rhin. Dans une même contrée, de plus, certains points sont privilégiés par rapport à d'autres : en Italie, Amalfi est une Venise avant la lettre, mais moins bien protégée que celle de l'Adria-

Digitized by Google

dans la production des instruments de travail et des éléments de nourriture, élargissement de la terre : les *terrae incognitae* disparaissent, le monde devient moins petit et mieux peuplé, car les moyens de transport s'améliorent et la preuve se fait que l'augmentation de la population ne rend pas celle-ci plus malheureuse. Mais la civilisation nouvelle entraîne aussi à sa suite ses lassitudes, ses folies, ses désillusions et ses difficultés, dont la moindre est celle-ci : que si le cordonnier, par exemple, propriétaire de son tranchet et de son marteau est maître chez lui, travaille quand il veut, comme il veut et pour qui il veut, garde pour lui le produit de son travail et est, somme toute, un bourgeois (1) ; — si son apprenti se dit qu'un jour il sera

tique contre les attaques des pirates ; dès le Xe siècle, à l'époque de Nicéphore Phocas, on la voit se développer. La navigation du Rhin, avec le rôle considérable qu'elle joue dans les relations commerciales entre l'Italie et les Pays-Bas, donne à certaines villes une véritable primauté. Dès le XIIIe siècle, Augsbourg est un centre de rayonnement ; aucun des lecteurs de cette revue n'ignore ce qu'y fut la première arrivée des Mineurs, au mois d'octobre 1221, et leur réception par l'évêque Siegfried III de Rechberg. (Jourdain de Giano, *Chronique*, 22 et suivantes, *Apud Analecta Franciscana*, Quaracchi près Florence, 1885, Tome I, p. 9.) La ville recevait les marchandises de Venise et les envoyait par deux routes, l'une vers la Baltique par l'Elbe, l'autre vers le Rhin et les Pays-Bas. On a parlé à bon droit de la « splendeur » de semblables villes allemandes ; telle aussi Nuremberg. Les Flandres avec leur nouveau transit international, avec le développement de leur industrie nationale et avec leurs terres magnifiques prennent la tête du mouvement capitaliste. Mais comme, du XIIIe au XVe siècle, ce mouvement ne se montre en Europe qu'à l'état sporadique, on est convenu de donner à cette période le nom de *période pré-capitaliste*. Celui de *période proto-capitaliste* serait plus exact. Le nom de *période capitaliste* est réservé à celle qui s'ouvre à la fin du XVe siècle. Comme la période pré-capitaliste, elle prend son point de départ dans l'ouverture de routes : Christophe Colomb, Vasco de Gama, Cartier, d'autres encore, découvrent les grandes voies de circulation mondiale et dépossèdent la Méditerranée au profit de l'Atlantique ; les épices des Indes deviennent un des grands moteurs du commerce, avec l'appétence des métaux précieux du Nouveau-Monde. Dans les différents états, l'organisation routière, inaugurée au Xe siècle, s'améliore. Notre Louis XI est un grand *voyer* : au moyen de relais il établit une circulation rapide. De l'économie rurale on avait passé, au commencement du XIe siècle, à l'économie urbaine ; sous Louis XI le passage est fait de l'économie urbaine à l'économie nationale ; au XVIe siècle, l'économie devient mondiale. Les capitaux s'accumulent dans les mêmes mains. Filippina Welser, fille d'un marchand d'Augsbourg, épouse un archiduc d'Autriche, et les héritières des manieurs d'argent de Florence deviennent reines de France. — Mais, dès le XIIIe siècle, la Flandre a été capitaliste.

(1) C'est au XIe siècle que paraît pour la première fois, dans les documents de l'Europe Centrale et Septentrionale, le mot de *burgensis*, habitant du *burg*, bourgeois. L'état de l'industrie dans les villes au XIe siècle nous est connu d'une manière indirecte par l'étude des textes qui ont vu le jour au cours de la première moitié du siècle suivant où nous savons d'une manière certaine que les corporations existaient déjà. De ce fait nous pouvons conclure qu'au siècle précédent le mouvement industriel était déjà actif et varié. Ce qui caractérise la ville à partir du XIe siècle c'est : 1° Qu'elle a un marché ; elle n'en est pas toujours la souveraine, mais elle en possède un ; 2° qu'elle est fortifiée ; 3° qu'elle forme un territoire juridique spécial ;

Digitized by Google

patron à son tour et est, en conséquence, un candidat à la bourgeoisie ; — l'ouvrier tisserand, au contraire, travaillant pour un patron, quand son patron le veut et comme son patron le veut, n'a, à son travail, aucun intérêt vivant ; car il sait qu'il restera toujours rivé à sa besogne monotone, qui lui semble d'une insondable cruauté ; et, dans l'humidité blême de sa cave crépusculaire, devant son métier dont l'isolement lui donne une faculté de perception intime plus intense, il se fait une âme de révolté, inquiétante, difficile à comprendre et âpre. C'est dans cette âme qu'il faudra maintenant faire pénétrer le rayon de l'idéal.

La béguine, elle, semblait devoir échapper à ce quelque chose de farouche, à ces malaises et à cette exaltation. Sa vie n'était ni triste ni précaire ; les choses ne lui étaient pas inclémentes ; ses pensées, si elles n'avaient pas été vagabondes, auraient dû n'être ni sinistres ni mélancoliques. Elle n'était pas, habituellement, une religieuse (1) ; au rebours de celle-ci, elle pouvait quitter son association et se marier ; si elle avait de la fortune, elle la conservait; elle vivait sur la lisière du monde et du cloître, à l'extrême frontière qui les sépare, mais dans le silence que l'on pouvait croire idyllique d'un refuge de paix. Au milieu de la grande révolution économique qui s'accomplissait autour d'elle, sa demeure n'était pas, d'ailleurs forcément, celle d'un anachorète. Un champ immense, si elle le voulait, s'ouvrait à son activité. Elle vit dans la ville (2) qui, avec son marché et sa monnaie, est

elle a son corps judiciaire à elle. Les princes ayant un intérêt pécuniaire à voir s'élever des villes sur leur territoire à cause des revenus considérables qu'elles leur fournissaient, il y eut, au XIIe siècle, une véritable fièvre de construction de villes.

(1) Cependant les béguines de Marseille faisaient vœu de chasteté et étaient donc religieuses. Cfr. Abbé Albanès, *Vie de sainte Douceline, fondatrice des Béguines de Marseille*, p. LX et s. Cfr. aussi *Concile de Vienne* : « Nous n'entendons porter aucune prohibition contre les femmes croyantes qui, *après avoir prononcé le vœu de continence* ou sans l'avoir prononcé... ».

(2) Dans un article publié à Cologne en 1880, *Vereinsschriften der Görresgesellschaft*, tome II, p. 50-55, P. Norrenberg a défendu cette thèse que la vie dans les béguinages était pour les femmes un contrepoids à la force donnée aux hommes par la création des corporations. Il y voit, en plus, une transformation, adaptée aux temps nouveaux, de ce qu'était, à l'époque de la ville carolingienne, le gynécée, où les femmes travaillaient sous la surveillance d'une *maiorissa* qui, dans le béguinage, est devenue la *magistra*, de même que le gynécée lui-même est devenu la *sororitas*. Ce point de vue est juste dans plus d'un cas. La béguine primitive, vivait du travail de ses mains ; sans sortir du milieu franciscain nous en trouvons la preuve dans le *De Adventu Minorum in Angliam* de Thomas d'Eccleston, *Analecta Franciscana*, Tome I, p. 255. Nous y lisons en effet que Robert Grossetête, prêchant à Oxford devant le Chapitre des frères, disait que le genre de vie des béguines est le plus parfait et le plus saint de tous parce qu'elles vivent du produit de leur travail : *dixit quod beginae sunt perfectissimae et sanctissimae religionis, qui vivunt propriis laboribus*. Robert Grossetête quitta Oxford pour Lincoln, dont il venait d'être nommé

Digitized by Google

maintenant le pilier sur lequel repose l'édifice social ; les faits historiques, les faits économiques et les faits religieux étant solidaires, tout a besoin d'y être adapté, par une force nouvelle, aux modifications imposées par les événements, d'être mis en œuvre sur leur armature, et les faits eux-mêmes doivent y être organisés par l'idée nouvelle. Avant la naissance des groupements urbains, le soin des malheureux incombait en grande partie aux abbayes. Filles de la villa, celles-ci se faisaient un devoir pieux de venir en aide aux *peregrini et pauperes*. Elles étaient chrétiennement la suite de la *mansio* romaine et du *xénodochion* grec : un lieu de repos pour le voyageur. Elles n'oubliaient pas qu'au dernier jour le Christ dira : « J'étais étranger et vous m'avez offert l'hospitalité ». Le chapitre LIII de la règle de saint Benoît contient sur ce point des lignes admirables (1). Mais, pour l'abbaye, l'heure du

évêque, en 1235 ; le texte que nous venons de citer est donc antérieur à cette date. Mais où Norrenberg allait trop loin c'est lorsqu'il avouait que si, çà et là, à Cologne, les béguines sont appelées *Selschwestern*, il faut voir dans *Sel* le *Sel* ou *Sal* de la *femina salica* qui travaillait au gynécée. Il traduisait donc *Selschwestern* par *Sœurs du travail en commun*. L'étymologie du mot est tout autre. Il vient de Sela, femme du patricien de Cologne Daniel le Juif, qui, en 1227, alors qu'elle habitait rue du Rhin, acheta un terrain sis rue de Stolk et, en 1230, le transmit avec les bâtiments qu'elle avait construits à l'écolâtre du Dôme, pour être mis à perpétuité à la disposition des béguines. Comme ce document est le plus ancien acte de donation au profit des béguines qui, à ma connaissance, nous soit parvenu, j'en transcris quelques lignes : « Notum sit tam futuris quam presentibus, quod domina Sela in Ringazen, uxor domini Danielis Judei, emit *aream* jacentem in Stolchengazen... anno domini MCCXXVII. — Item... quod eadem domina Sela prefatam *aream cum edificiis omnibus, que sunt in ipsa* ante et retro, tradidit Scolastico majoris ecclesie Coloniensis... ad manus dominarum que Beggine nominantur perpetue libere possidendam. Actum anno gracie MCCXXX. *Cfr.* Greven, *op. cit.* p. 35. — Les *Selschwestern* sont les béguines habitant le béguinage fondé par dame Sela, sur un terrain acheté par elle en 1227, et sur lequel, de 1227 à 1230, elle a fait construire les bâtiments appropriés à leur destination,

(1) « Tout hôte qui se présentera, qu'il soit reçu comme Jésus-Christ en personne, car c'est lui qui nous dira un jour : J'étais étranger, et vous m'avez reçu... Dès qu'un étranger aura été signalé, que le prieur ou les frères courent à sa rencontre et exercent à son égard tous les offices de la charité... Que la salutation soit remplie de toute humilité, soit à l'égard de l'étranger qui arrive, soit à l'égard de celui qui part ; qu'on incline la tête devant lui, ou que, le corps tout entier prosterné à terre, on adore en lui N. S. Jésus-Christ ; car c'est lui qui est reçu... que toute civilité lui soit témoignée, *omnis ei exhibeatur humanitas*... que l'abbé lui-même lave les mains aux hôtes ; que l'abbé et la congrégation tout entière lavent les pieds à *tous* les hôtes, *hospitibus omnibus*, et que, les pieds lavés, tous disent ce verset : nous avons reçu, mon Dieu, ta miséricorde au milieu de ton temple ! Que le maximum de soins et de sollicitude soit témoigné *aux pauvres* et aux pèlerins ; c'est en eux surtout que nous recevons le Christ ; car, pour les riches, la terreur même qu'ils inspirent leur assure les honneurs, *nam divitum terror ipse sibi exigit honorem* ». *SS. Patriarchae benedicti regula*, juxta lectionem D. Pauli de Ferrariis, Casinensis, 2e édition, au Mont-Cassin, 1888, p. 92 et s. Ces admirables conseils sont encore suivis aujourd'hui ; celui qui écrit ces lignes en a fait l'agréable expérience au

Digitized by Google

crépuscule avait sonné ; crépuscule boréal, traversé de sublimes lueurs, mais crépuscule ; elle se rapetisse, au point de vue moral au moins, comme une plante exposée à un milieu atmosphérique trop dur, trop rude, qui réduit ses feuilles et fait diminuer sa tige. Elle est maintenant en dehors du courant social autant que religieux qui entraîne le monde ; elle est lointaine et insuffisante ; il fallait la remplacer, dans la ville (1), par d'autres organismes charitables ; il fallait, pour parler comme Ange de Clareno, « tendre aux choses qui sont en avant et oublier celles qui sont en arrière » ; il fallait, comme dira saint François, au Chapitre des Nattes, marcher dans des voies nouvelles, sinon : « J'ai confiance dans les gendarmes de Dieu, ajoutera-t-il ; il vous punira par eux et, que vous le vouliez ou que vous ne le vouliez pas, vous reviendrez à ce qui doit être votre état... Ne me parlez ni de la règle de saint Augustin, ni de celle de saint Benoît, ni de celle de saint Bernard ». Il fallait créer des ateliers pour les sans-travail ; des hôpitaux pour les malades, pour les estropiés, pour les paralytiques, pour les aveugles, pour les sourds ; des hospices pour les enfants trouvés, pour les veuves et pour les orphelins ; des lieux d'isolement pour les lépreux. Il fallait faire la classe aux petites filles pauvres. Les béguines s'y essaient. D'après le règlement de 1307, à Saint-Quentin, le béguinage est un asile de vieilles femmes. Ailleurs, les béguines donnent l'instruction aux enfants, visitent les pauvres ou soignent les malades. A Cologne, en l'an 1300, il y a quarante couvents de béguines. En l'an 1243, déjà, s'il faut en croire Mathieu de Paris dans son *Historia Anglorum,* il y avait dans cette ville plusieurs milliers de béguines ; il est vrai que, dans ses *Chronica Majora* il réduit ce chiffre à deux mille pour la ville et pour les environs. A Erfurth, Nicolas de Bibra, l'*Occultus Erfordensis,* nous apprend que leur nombre est infini. Saint-Omer compta, au temps de la comtesse Mahaut, « un grand couvent et quinze autres petits couvents de béguines ». Paris a l'Hôtel des Béguines, fondé par saint Louis, qui prendra plus tard le nom d'*Ave Maria.* La Silésie, Rostock, le Meklembourg, toute l'Europe septentrionale a ses béguines.

Mont-Cassin même, dont il n'oublie ni le promenoir ensoleillé du Paradis, bruissant du babillement des jeunes élèves, ni les merveilleux manuscrits, ni même les délicatesses sorties de la main du frère cuisinier : *omnis ei exhibeatur humanitas !*

(1) Ce que l'on avait appelé ville au Xe siècle ne comptait généralement pas plus de 1000 à 1500 âmes ; c'étaient de pauvres villages. Les rues étaient bordées de maisons de bois ou de torchis, couvertes de paille, sombres et enfumées, sans cheminées et sans vitres. Au commencement du XIIIe siècle au contraire, certaines agglomérations comptent déjà 60 à 70.000 habitants.

Digitized by Google

*
* *

Elle a aussi ses bégards. Le bégard, lui aussi, est né du tumulte des choses. Il est la branche masculine de l'institution. Le mot paraît pour la première fois à Louvain en 1220 — Lambert le Bègue était mort en 1177 — mais le nom de *béguin*, avait déjà frappé l'oreille des hommes (1). Le bégard est souvent un vieillard, un vaincu de la vie, une épave, un déchet humain, et, trop souvent fait vaguement figure d'exploiteur de la charité.

Mais il n'est pas toujours cela. C'est quelquefois un vaillant. Dans les Pays-Bas il y a les bégards tisserands que M. Vannerus a étudiés avec soin (2). Le rayon où s'exerce leur activité est limité. Ils forment une association d'ouvriers, tous tisserands, vivant et travaillant en commun, une espèce de société de secours mutuels contre le chômage et la misère, qui fait son apparition vers 1250, en dehors de toute intervention ecclésiastique, et, semble-t-il, par formation spontanée. Ils se soumettent à un règlement et conservent leur fortune individuelle, qu'elle provienne d'héritage ou d'économies. Ils sont tertiaires en ébauche.

(1) Il parait *cinq fois* dans la *Chronica regia Coloniensis* (recensuit Georgius Waitz, Hannoverae, 1880) entre les années 1209 et 1213, dans la *Continuatio II* et *III, et cela pour désigner les hérétiques albigeois*. Voici la traduction de ces textes, p. 229 : « *Année 1209*. Cette même année l'abbé de Citeaux et d'autres abbés du même ordre furent de rechef envoyés par le pape en Provence pour ramener à la foi les *béguins ;* mais ceux-ci les méprisèrent et les repoussèrent avec ignominie. » — p. 185 : « *Année 1210*. Vers ce même temps, en Espagne, au pays de saint Gilles dans la cité de Toulouse, une hérésie, dont les partisans étaient appelés *béguins*, émergea, et, propageant en peu de temps de tous côtés les rameaux de sa perversité, prit un tel développement que non seulement les petits, non seulement les meilleurs, mais encore les hommes de la haute classe et les princes de toute l'Espagne furent enveloppés dans l'erreur ». — p. 187 : « *Année 1211*. Comme, grâce à la propagande diabolique de ceux qui étaient appelés *béguins*, la semence de leur exécrable doctrine pullulait et que leur perversité gagnait les masses... ». — p. 233 : *Année 1212*. Cette même année une foule de Saxons, de Wesphaliens, de Frisons et d'hommes d'autres contrées, ayant pris la croix, partent pour chasser les *béguins* de leurs forteresses ». — p. 234 : « *Année 1213*. Symon de Montfort avec les chrétiens venus à son secours, se met en marche contre le comte de Saint Gilles et les *béguins* et commence la guerre. » Dr Joseph Greven, *op. cit.*, p. 79, note que c'est pour la première fois que le mot de *béguin* paraît dans l'histoire. A Cologne, qui sera plus tard une des capitales de l'hérésie, le béguin est donc suspect dès les premières années du XIIIe siècle, de même qu'en Wallonie, nous le verrons, la béguine est tournée en dérision vers la fin du XIIe.

(2) Cfr. J. Vannerus, *Documents concernant les Bogards de Malines (1284-1558)* dans *Bulletin de la Commission Royale d'Histoire*, Académie royale de Belgique, T. 80 (1911). — Compte rendu dans *Archivum Franciscanum Historicum*, Quaracchi, près Florence, 1912, p. 118-121. — J. Vannerus, *Documents concernant le Tiers-Ordre à Anvers et ses rapports avec l'industrie drapière*, même *Bulletin*, T. 69, p. 471-672. Compte-rendu dans *Archivum*, 1911, p. 769-774. — P. Frédégand, *Les Bégards Tisserands des Pays-Bas*. Cfr. *Archivum*, 1911, p. 628 s.

Digitized by Google

Leur travail est modeste et persévérant et a les résultats les meilleurs. Au milieu des appétits, ils vivent sans éclat et inspirent confiance. Des documents du XIVe siècle nous montrent les citoyens d'Anvers leur léguant des terres avec charge d'en distribuer le revenu aux pauvres (1). Il est bon de répéter qu'ils ne se rencontrent que dans les Pays-Bas.

*
* *

Les béguines et les bégards dont nous avons parlé jusqu'ici sont les béguines et les bégards non spécifiquement suspects. Dès les origines de l'institution il y avait eu des béguines et des bégards suspects. Le soleil ne s'était pas encore levé sur l'Ombrie.

Sauf le bégard tisserand, béguines et bégards étaient admis dans la communauté sans enquête préalable. Armand de Brescia et Pierre Valdo jadis avaient ouvert une source trouble d'où l'eau s'épanchait maintenant comme une mer. Sous l'habit du béguin, les éléments douteux commençaient à pulluler. Le parti des paresseux y était nombreux et celui de ces hommes qui, pour me servir de l'expression d'un auteur du temps, « connaissent bien l'heure des repas et, quand la faim se fait sentir, accusent le soleil de s'être endormi ». Ils entraient en masse par cette porte, ouverte à tous, du béguinage. Beaucoup étaient sincères. Mais notre âme a toujours un arrière-fond de misère ; les appels à une vie supérieure, — quand appel à une vie supérieure il y a — sont souvent dominés par les clameurs de la brute. Même l'ordre franciscain, à son origine, eut beaucoup à souffrir de l'absence de noviciat et les esprits perspicaces en notaient le danger avec effroi. Nul ne s'étonnera donc de lire dans une ordonnance de Guy de Dampierre portant la date de 1285 que « certains bégards qui vivent d'aumônes mènent une vie déshonnête et veulent leur déshonnêteté couvrir par l'habit des bégards ». Ils se rassemblaient en groupes, nous disent les chroniqueurs, et parcouraient les villages en criant : « Charité ! Charité ! »

(1) Dès 1296 ces bégards *d'Anvers* habitent un couvent ; ils embrassent le Tiers-Ordre de saint François d'Assise entre 1312 et 1321. Jusqu'en 1455 ils conservent la libre disposition de leur fortune individuelle, provenant soit de leur patrimoine, soit du travail de leurs mains au couvent. La fabrication du drap est abandonnée par eux au cours du XVIe siècle. A partir de 1455 la libre disposition de la fortune individuelle cesse et la communauté des biens devient obligatoire ; dès lors la communauté est devenue une communauté purement religieuse. Ces bégards tisserands passent donc lentement au cours des siècles d'une organisation semi-séculière à une organisation religieuse. — Les bégards de *Malines* s'agrègent au Tiers-Ordre le 4 octobre 1320, le jour de la saint François. En 1526 ils ont encore la libre disposition de leur fortune. En 1587 il n'y a plus que trois religieux. Ils vendent alors leur immeuble, leur recrutement cesse et ils disparaissent.

Digitized by Google

Et ils étaient odieux à tous par le déchaînement de leur instinct bestial (1).

Le recrutement des béguines n'était pas mieux surveillé. Nicolas de Bibra, après avoir dit qu'à Erfurth leur nombre est infini, ajoute : « Les unes sont bonnes, les autres mauvaises ». Nicolas de Bibra est un satirique (2). Satirique aussi Rutebeuf,

(1) Pour bien comprendre le recrutement des bégards, il ne faut pas perdre de vue la condition précise de l'habitant des villes au moyen-âge. Comme aujourd'hui et bien plus qu'aujourd'hui encore, la plus grande partie de la population urbaine se composait d'immigrés. Ceux-ci étaient en partie d'origine libre, en partie d'origine non libre. Ces derniers restaient théoriquement assujettis à certaines prestations à l'égard de leurs maitres habitant hors de la ville ; ce qui se passait en Russie il y a 20 ans avant la suppression du servage donnera une idée à peu près exacte de cet état de choses. Il y avait alors sur les routes de l'empire des tzars, toute une armée traînarde de ces serfs qui cheminaient, travaillant çà et là pour un gain occasionnel et ne dédaignant ni la rapine ni le profit illicite. Ainsi en Europe, au XIIIe siècle. Le serf arrivait-il à s'installer dans une ville, le seigneur perdait tous ses droits si, dans l'an et jour de l'immigration, il ne les avait pas fait sanctionner. D'autres dispositions légales encore favorisaient le serf immigré ; d'où le dicton : « L'air de la ville affranchit ». En fait, la population des villes se composait plus de serfs en rupture de servage que d'hommes libres. C'est parmi cette plèbe flottante que se recrutait la majorité des bégards.

(2) Nicolas de Bibra écrivait entre 1281 et 1283. Il était prêtre, *custos* de l'église de Bibra, au Nord-Ouest de Naumburg-an-der-Saale, et semble avoir été en même temps professeur dans une école d'Erfurth. Il avait si bien conscience de la dureté et, souvent, de l'injustice de sa satire, qu'il désira rester inconnu. Voici comment il termine son recueil : « S'il se trouve quelqu'un qui demande le nom de l'auteur et l'époque où il écrivait, qu'on lui réponde sans le blesser : on l'appelle l'*Inconnu*. C'est un homme qu'on doit considérer comme sot, car il n'a pas prié, alors qu'il commettait tant de vers. Il eût agi plus prudemment en lisant et relisant son psautier. Celui qui trahira son incognito, que son sort soit celui du traitre qui trahit le Christ dans un baiser ».

Si tamen auctoris nomen vel de quibus horis
Queritur accedat, nec eum responsio ledat :
Dicitur *Occultus*, quia fecit homo quasi stultus,
Quod non oravit, quando tot metra *patravit*.
Cautius egisset, si psalterium repetisset.
Qui dat ei nomen aliunde, sit illius omen
Cum mercatore, qui Christum tradidit ore.

Carmen Satiricum, V. 2214-2220.

Aussi pendant longtemps ne fut-il connu que sous le nom d'*Occultus Erfordensis*. Trithème le premier, au commencement du XVIe siècle, semble avoir pénétré sa véritable individualité. Le lecteur remarquera que les vers sont léonins. Nicolas avait conscience de ne pas marcher dans le droit chemin ; la pensée l'obsédait qu'il ne trouverait le salut que dans un ordre religieux : « O mort, s'écriait-il, reste loin de moi aussi longtemps que je n'aurai pas purgé mes péchés par une vie agréable à Dieu ! »

Hiis oblivisci non possum : nam proficisci
Restat ad alterutrum, sed nescio, verius utrum
Me ferat huc mea sors aut illuc. Sis procul, o mors,
Donec peccata mea purget vita beata !

Carmen Satiricum V. 1544-1547.

Digitized by Google

et satirique ayant la haine des ordres religieux. Il a voué aux béguines une aversion particulière ; celle-ci a-t-elle obscurci son jugement ? Lisons cependant son *Dict des Béguines* dans le français moderne de Gaston Paris : « Quoique dise une Béguine, n'y entendez que du bien. Tout ce qu'on trouve dans sa vie est chose religieuse. *Sa parole est prophétie* ; si elle rit, c'est savoir vivre ; si elle pleure, c'est dévotion ; *si elle dort, elle est en extase ; si elle songe, c'est une vision ;* si elle ment, n'en croyez rien. — Si une Béguine se marie, c'est sociabilité : son vœu, sa profession ne sont pas pour toute sa vie. Une année elle pleure, une autre elle prie, une autre elle prend mari. Tantôt c'est Marthe, tantôt c'est Marie. Tantôt elle se réserve, tantôt elle se marie, mais n'en dites pas de mal : le roi (saint Louis) ne le souffrirait pas (1) ».

Un Nécrologe des bénédictins de Saint-Pierre à Erfurth contient cette mention : « Le VII des Ides d'août, Nicolas, moine de notre congrégation, qui a beaucoup écrit ». *VII. Idus Augusti Nicolaus monachus nostre congregationis, qui multa scripsit.* Ce Nicolas, qui a beaucoup écrit, semble avoir été l'*Inconnu d'Erfurth* qui aura expié les péchés de sa vie — et les verdeurs de sa plume — sous l'habit de saint Benoît.

(1) Les béguines et les béguins, nous l'avons vu, furent suspects de très bonne heure. Pour l'année 1227, voyez Hartzheim, *Concilia Germaniae*, Tome III, p. 531 ; pour l'année 1209, Dr Joseph Greven, *Die Anfänge der Beginen*, Münster en Westphalie, 1912, p. 70 et s. Ce dernier donna une importance qui n'est pas usurpée au passage suivant de la Vie de le bienheureuse Marie d'Oignies, écrite entre 1213 et 1215, par Jacques de Vitry, *Acta Sanctorum*, Juin, Tome IV, p. 637 : « Tu as vu, dit-il à Foulques de Toulouse (Folquet de Marseille), tu as vu et tu en as été étonné, ou plutôt tu en as été indigné, des hommes impudents et ennemis de toute religion couvrir d'infâmies la vie de ces femmes, hurler leur rage contre des mœurs si contraires aux leurs, et, ne pouvant faire autre chose, *créer contre elles des noms nouveaux*, comme les juifs traitaient le Christ de samaritain, et les chrétiens de galiléens ». Ce nom appliqué aux femmes du diocèse de Liège qui avaient adopté le nouveau genre de vie est celui de *béguine*. On peut trouver que Henri Pirenne, pèche par excès de scrupule lorsqu'il dit (Greven, p. 24) que le nom de *béguine* ne peut avoir aucun rapport avec un fondateur du nom de Lambert, parce que son surnom *le Bègue*, n'est pas un nom de famille, mais une épithète personnelle et qui serait outrageante. Elles devaient, continue-t-il, pour se rattacher à lui, s'appeler *lambertines*, comme les fils de saint François s'appellent franciscains. L'illustre historien de la Belgique oublie que saint François, primitivement, ne s'appelait pas François, mais Jean, fils de Bernardonne ; que *François* est une épithète personnelle qui lui fut donnée parce qu'il était né pendant que son père se trouvait en France, et parce que, vraisemblablement, sa mère était française. D'ailleurs, le nom de béguine fut primitivement une injure. Sur cette question, dont d'ailleurs la solution ne touche en rien au fond des choses qui nous occupent ici, il semble qu'après avoir longuement médité les mots par lesquels Mosheim commençait il y a près de deux siècles son ouvrage : *Difficile negotium aggredior, et dissensionibus longe maximis implicatum... neque ducem investigare mihi licuit, cui me fidenter, committere possem.* (Jo. Laur. a Mosheim, *inclyti Georgiae Augustae, dum in vivis esset, cancellarii, de Beghardis et Beguinabus Commentarius*, Leipzig, 1790, p. 1. Mosheim était mort en 1755); après avoir longuement médité ces mots, il faut conclure, dis-je, avec l'autre grand historien belge, Godefroid Kurth, *La Cité de Liége au moyen-âge*, Tome II, Bruxelles, 1910, p. 344 : on a discuté à l'infini sur

Digitized by Google

Les temps approchaient où le Concile de Vienne approuverait en partie les paroles de Rutebeuf, l'ennemi des Béguines.

La remarque en a été faite : jamais plus qu'au onzième, au douzième et au treizième siècle l'Église ne fut à la fois plus puissante et plus menacée. Le Latran menaçait ruine.

Ecrire, comme on le fait couramment, que ce sont les temps modernes qui inaugurèrent la série des grands combats d'idées, c'est se méprendre gravement. Le moyen-âge les a connus, avec plus d'intensité peut-être que nous. Les aspirations, l'attente des âmes y étaient générales. L'époque était altérée d'idéal. Mais, comme on l'a dit, elle n'était pas l'âge d'or de la foi d'autorité.

On l'appelle l'ère de la concorde et de la paix, et cependant elle eut à souffrir, non moins que nous, de troubles douloureux et profonds. L'unité des esprits et des âmes se poursuit, mais la discorde spirituelle étant de tous les temps, elle ne s'atteint jamais. « Les routes des vieilles hérésies se couvrent d'herbe, s'écrie Fr. Berthold de Ratisbonne, mais du puits de l'abîme montent incessamment des nuées innombrables de sauterelles qui ne reconnaissent pas d'autre maître que Satan ». Parmi ces innombrables sectes nouvelles que la hantise des rêves métaphysiques faisait monter incessamment du puits de l'abîme (2), il faut faire une place à part aux Frères du Libre Esprit ; ils vont dominer pour un temps l'histoire des bégards, et pénétrer jusque dans les laures perdues de la Provence et de la Calabre.

(A suivre). H. MATROD.

l'origine des béguines et tout semble avoir été dit. En somme, je ne vois pas la moindre raison pour contester la paternité de l'institution à Lambert le Bègue, » surtout si l'on songe au sens péjoratif qu'eut d'abord le mot et qu'il a encore aujourd'hui sous la forme de *bigote (beguta)*.

(2) Une excellente vue d'ensemble sur les hérésies qui ravageaient l'Europe Centrale vers le deuxième tiers du XIIIe siècle est donné par fr. BERTHOLD DE RATISBONNE dans son sermon latin n° 17, tome I, du manuscrit du couvent des Frères Mineurs à Fribourg-en-Suisse. Le texte en est : *Multi sunt vocati, pauci vero electi* (MATH., 20, 16) et les premiers mots : *Et hoc propter multa, sed circa finem quedam maxime*. Il ne faut pas le confondre avec le sermon n° 54 (Dom. 19 post Pent.) du *Rusticanus de Dominicis* de la bibliothèque de Linz, qui a le même texte, mais qui commence par ces mots : *Haec verba dura sunt, et omni homini formidanda* et qui traite des ravages que l'avarice exerce dans l'Église. Les deux tomes du manuscrit de Fribourg-en-Suisse ont été étudiés par le P. NICOLAS RAEDLE dans la *Revue de la Suisse Catholique*, T. XIV (1883). p. 175 et s. et par le P. EUBEL, même tome, p. 191, et le sermon lui-même a été publié avec le plus grand soin par SCHÖNBACH, *Studien zur Geschichte der Altdeutschen Predigt*, Vienne, Autriche, 1904, p. 2-11.

Digitized by Google

OU PLAÇA-T-ON
LE PARADIS TERRESTRE ?

(Suite) (1)

---

§ II. — Conception des autres peuples de la terre.

Les Juifs et les chrétiens ne croient pas seuls à un Eden au ciel. Cette conception est largement répandue dans le monde dès la plus haute antiquité. On la découvre encore dans les temps modernes chez nombre de primitifs.

Plusieurs nations antiques de l'Asie et de l'Europe se représentent le séjour primordial des hommes au ciel ou dans les hauteurs célestes (2). C'est la pensée des *Sumériens* (3), des *Babyloniens* (4),

(1) Cf. *Études franciscaines*, 1924 (XXXVI), mars-avril, pp. 117-140; juillet-août 371-398 ; novembre-décembre, 561-589.

(2) « Gunkel... möchte die Mehrzahl der Paradiesvorstellungen auf die Anschauung von dem wunderbaren Gottesbau des über der Erde sich wölbenden Himmels zurückführen » (Bousset, *Religion des Judentums*, 325 note 2).

(3) « Das Paradies liegt... nach der sumerischen Vorstellung am Himmel » (Ungnad, *Das wiedergefundene Paradies*, 12).

(4) Voir *Études*, 1924, pp. 381. — L'Éden des Babyloniens, l'Éridou, est une ville céleste selon une interprétation étymologique d'Hilaire de Barenton : « Eridu signifie encore ville-ciel (du [g] = samu) ». Cf. *Le temple de Sib Zid Goudéa Patési de Lagash (2100-2080 av. J.-C.) et les premiers empires de Chaldée*, Paris, 1921, 69. — D'après de récentes découvertes (cf. Ungnad, *Das wiedergefundene Paradies*, et *Ursprung und Wanderung der Sternnamen*, Breslau, 1923), les astronomes de Babylone auraient localisé le jardin de Dieu parmi les constellations du firmament. Le carré de Pégase qu'ils nommaient *Iku* (champ, jardin ; chez les Héthites, *eque* ; chez les Grecs et Romains, *Pégase*, représentait l'enclos de l'*Éden*. Autour du jardin, là où nous voyons Andromède, ils situaient l'*Euphrate*, un des grands fleuves paradisiaques, et, à la place du Poisson, le fleuve du *Tigre*. A l'orient du Paradis, on aurait le *chérubin* ou le Taureau ailé, au-dessus duquel flamboierait l'*épée de feu* (Gamlu ou Persée). Entre le Taureau et Andromède se verrait le *jardinier* ou le laboureur (le Bélier) avec sa charrue ou le Triangle (*Das wiedergefundene Paradies*, 5-13). Cependant du seul fait que les Babyloniens se figuraient voir dans le firmament la topographie de l'Éden, il ne s'ensuit pas encore qu'ils aient localisé le véritable jardin de Dieu au ciel. Ils pouvaient projeter sur les constellations du firmament la

Digitized by Google

des *Iraniens* (1), des *Indiens* (2), des *Chinois* (3), des *Arabes* (4), des *Grecs* (5), des *Germains* (6). En général, le paradis est sur

représentation de choses ou d'êtres purement terrestres. Mais si l'on se souvient que, pour les Babyloniens, le ciel est un miroir des choses supracélestes (cf. JEREMIAS, *Handbuch der altorient. Geisteskultur*, 18), et par ailleurs qu'ils faisaient de l'Éden la demeure céleste des dieux, alors on a le droit de considérer cette localisation astronomique de l'Éden — et nous en faisons mention ici à ce titre seulement — comme un reflet de leurs conceptions relatives au site du paradis. Le carré de Pégase et la région avoisinante du firmament avaient donc un langage significatif pour le Babylonien. Il lui suffisait de lever les yeux vers la voûte étoilée pour se souvenir du paradis, situé au-dessus du firmament !

(1) L'homme primitif vivait sur la montagne des dieux (FELDMANN, *Paradies und Sündenfall*, 324 ; cf. LÜKEN, *Die Traditionen des Menschengeschlechtes*, 70 s). Le « Haoma blanc », l'arbre de vie, est un arbre du ciel (FELDMANN, *op. cit.*, 318 s ; LÜKEN, *op. cit.*, 70 s).

(2) Les Indiens nomment la montagne du paradis *Merou*, qui est la montagne (céleste) des dieux (FELDMANN, *op. cit.*, 336 ss ; 328 ss ; LÜKEN, *op cit.*, 69 s ; 94).

(3) LÜKEN, *op. cit.*, 72 ; 97 ss ; FELDMANN s'en réfère à LÜKEN, cf. *op. cit.*, 360.

(4) Les Arabes islamiques (FELDMANN, *op. cit.*, 144).

(5) Chez les Grecs, le paradis se nomme *Élysée* (Ἠλύσιον c'est-à-dire πεδίον, HOMÈRE, *Odyssée*, IV, 561 ss ; les « loci laeti », « laeta arva », « laeta nemoris elysii loca », « amoena virecta fortunatorum nemorum » de VIRGILE); *Iles des bienheureux* Alexand. Aitol. dans *Athénée*, VII,296 e) ; *Jardin des Hespérides* (OVIDE, *Métam.*, IV, 214), qui se trouve à l'occident, où les chevaux du soleil, le soir arrivé, se nourrissent d'ambroisie pour refaire leurs forces ; *Pays des Ethyopiens*, qui s'étend à l'orient comme à l'occident, à l'infini (PAULY-WISSOWA, *Realencyklop;* « Aithyopen », 1095) ; *Pays des Hyperboréens*, région au nord (*op. cit.*, « Hyperboreer », 259 ss) ; *Atlantis*, qui est en rapport avec l'Atlas (PLUTARQUE, *De facie in orbe lunae*, 28 s ; PAULY-WISSOWA, « *Hesperiden* », 1243 s); *Jardin du ciel* (ESCHYLE, *Choeph.*, 373) ; *Jardin d'Alkinoüs* (correspondant au pays d'Outnapistim ; cf. UNGNAD, *Gilgamesch-Epos und Odyssee*, Breslau, 1923, 30).

Ces régions divines où l'on trouve l'ambroisie, le nectar, la plante de l'immortalité, où règnent la justice, la paix, la concorde, sont situées au delà de l'océan, que l'on se dirige vers l'orient ou l'occident, vers le nord ou le sud, mais *elles sont aussi au ciel*. Car l'océan entoure notre terre de tous côtés, non seulement à droite et à gauche, mais en haut et en bas : l'océan couvre encore le firmament. Les îles des bienheureux seront donc soit au-dessus du firmament, soit aux extrémités du monde. Le soleil, par exemple, quitte le matin les rives de l'océan ; le soir, il va se baigner dans les eaux de l'océan et, pendant la nuit, il revient à l'orient — toujours sur les flots du même océan, au-dessus du firmament — en naviguant sur un canot (comme chez les Égyptiens), sur un navire, une coupe, où il repose ses membres fatigués afin de recommencer sa course diurne (PAULY-WISSOWA, « Helios », 91 s.).

Le paradis des Grecs ou des Romains est partout où se trouve l'océan. Les héros, Ganymed, Menelaos, Kadmos, Herakles, Romulus..., enlevés de cette terre, transférés parmis les dieux, ont été ravis aux Champs-Elysées, comme Gilgamesch, Outnapistim. Enmidouranki... chez les Babyloniens, etc., vestiges, plus ou moins intacts, de cette tradition antique, consignée dans les Livres Saints, au sujet de l'enlèvement céleste d'Énoch.

Aussi PLATON appelle-t-il le séjour des élus la « terre céleste » (*Timée*, 42 B), « le jardin de Jupiter » (*Le Banquet*, n. 23), « la terre pure » (*Phédon*, n. 58). Et, selon VIRGILE, il se trouve dans le cercle de la lune (voir SERV., *Aen.*, VI, 887 ; V, 735 ; PLUTARQUE, *De facie in orbe lunae*, 28 s). « Notons, dit l'abbé BLANC (*Dictionnaire*

Digitized by Google

la montagne des dieux, c'est le jardin des immortels, la terre éternelle, la montagne du monde, ce sont les îles des bienheureux. Ces lieux sont si élevés que les simples mortels n'y peuvent parvenir ; si éloignés qu'il faudrait, pour les atteindre, franchir l'océan qui surplombe la terre et l'enveloppe de tous côtés ; ou bien, ils sont là où le ciel se soude à la terre.

En AFRIQUE, les Égyptiens situent — nous l'avons vu — leur paradis au ciel (1). Dans l'*Est* du continent africain, les tribus de *Mkoulve* racontent qu'au commencement les hommes demeuraient « en haut, auprès de Dieu » (2). Les *Batoutsi* possèdent une tradition ressemblant à celle de la Bible : « Imana, le Dieu suprême, disent-ils, créa deux pays, l'un dans les hauteurs, ainsi que le soleil et les étoiles, l'autre ici-bas, à l'image de celui d'en haut, cependant ni aussi beau ni aussi bon. Au ciel, Imana créa toutes sortes de plantes et d'arbres et, de chaque animal, le frère et la sœur ; de même pour les hommes. Ceux-ci vivaient à l'origine avec Imana au ciel et ils jouissaient, sans peine aucune, des plantes et des bêtes ». Après leur chute, Imana certifia aux premiers hommes « qu'ils retourneraient tous un jour au ciel » (3).

D'après les *Wafipas* du *Centre africain*, « Leza (le Créateur), a fait descendre du ciel sur terre le premier couple humain »(4). Les *Bagandais* disent : « Kintou, le premier homme, vivait à l'origine au ciel, auprès de Katonda (le Créateur), l'Être suprême, qui l'avait créé » (5).

Pour certaines peuplades de l'*Ouest* de l'Afrique, le bonheur des premiers parents consistait, en partie, à pouvoir se nourrir des aliments célestes, ou bien, à être très rapprochés du firmament. « Ainsi l'on raconte que Yankompon était au commencement bien plus amical et plus familier avec les hommes. Quand

universel de la pensée, II, 953), qu'Homère fait des Champs-Elysées un véritable paradis terrestre : ce n'est point un lieu souterrain ».

Les apologistes chrétiens ont, par conséquent, pleinement raison d'identifier les Champs-Élysées (TERTULLIEN, *Apolog.*, c. 47 ; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, IV, 26 ; GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Orat, 43*, n. 23), la terre céleste (EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Praepar. evang.*, XI, 37), le jardin d'Alkinoüs (JUSTIN, *Cohort. ad Graecos*) avec l'Éden de la Genèse et de soutenir que les païens ont emprunté ces notions — non pas à Moïse — mais à la révélation primitive dont la Bible se fait l'interprète fidèle.

(6) LÜKEN, *op. cit.*, 73 s ; FELDMANN, *op. cit.* 357 ss.

(1) Textes déjà cités p. 381 des *Études*, 1924.

(2) FELDMANN, *op. cit.*, 419.

(3) Ibid., 420.

(4) Ibid., 421.

(5) Ibid., 422.

Digitized by Google

ils désiraient quelque chose, ils n'avaient qu'à frapper au ciel avec un bâton, et aussitôt pleuvaient poissons et autres choses semblables comme des gouttes d'eau tombant par terre. Mais lorsqu'une femme heurta, avec un pilon, la face de Dieu, celui-ci en fut irrité et se retira si loin de la terre qu'il n'entend presque plus celui qui l'appelle » (1). Les *Herréros* supposent qu'autrefois il était possible à l'homme de gravir le ciel, mais, à la suite d'une punition divine, des gardes sont postés là où le ciel et la terre se rencontrent ; il y a des géants n'ayant qu'une jambe, qu'un bras et qu'un œil qui s'opposent à celui qui voudrait tenter l'ascension (2). D'après les récits des peuples de l'*Ewe*, les humains vivaient avec Abasi, le Créateur, dans sa ville céleste. Quand, sur le conseil de son épouse Atai, Abasi envoya un homme sur la terre, il lui enjoignit de monter au ciel trois fois par jour pour y chercher sa nourriture (3).

Pour les tribus de l'AMÉRIQUE, « le pays d'origine des êtres vivants et le séjour primordial des ancêtres, où les premiers actes de la création se sont effectués, avant l'apparition du genre humain actuel, c'est, en règle générale, le ciel » (4).

Par exemple, les *Warraus* content ceci : Okoronoté tua, une fois, un cerf qui tomba, par un trou (du firmament), du ciel sur la terre. Par cette même ouverture, le chasseur dégringola, lui aussi, grâce à un Sipo (racine aérienne (5). Un fait semblable est connu des *Makousi* et des *Kayapo*. Le « Tezcatlipoca » (le premier homme) des Mexicains, par contre, se laissa choir le long d'un fil (6).

Le paradis des *Esquimaux* est au ciel où Dieu apparaissait aux hommes sous la forme d'un corbeau. C'est là que se rassemblent les défunts (7).

« Les *Iroquois* racontent que, lorsque la première femme fut précipitée du ciel par son mari irrité, il n'y avait pas encore de terre, mais qu'elle surgit sous les pieds de la femme, qu'elle

(1) Ibid., 423 ; cf. LÜKEN, *op. cit.*, 120.

(2) FELDMANN, *op. cit.*, 426.

(3) FELDMANN, *op. cit.*, 428 s ; LÜKEN, *op. cit.*, 120.

(4) « Das Ursprungsland der organischen Lebewesen und der Ursitz der Ahnen, wo sich die ersten Schöpfungsakte vor dem Erscheinen des gegenwärtigen Menschengeschlechtes abspielen, ist in der Regel der Himmel, in einigen Sagenkreisen jedoch auch das Reich der Unterwelt » (FELDMANN, *op. cit.*, 436 ; cf. LÜKEN, *op. cit.*, 75).

(5) FELDMAN, *op. cit*,, 436.

(6) Ibid.

(7) Ibid., 439.

Digitized by Google

apparut et prit des proportions toujours plus grandes (1). On rapporte encore de la même tribu, que les six hommes, créés avant l'apparition de la terre, voyageaient « dans les airs ». Mais quand la femme se fut laissée séduire, Dieu, dans sa colère, la précipita du haut du ciel (2).

Voici la tradition des *Hurons :* « Au commencement, il n'y avait que de l'eau... Or, il arriva qu'une femme tomba des région supérieures. On pense qu'à cause d'un malheureux accident son époux la jeta en bas par une fente du ciel » (3).

« Les *Odschibwäs* disent que la mère du genre humain, qui fut repoussée du ciel, tomba (accroupie) sur le dos d'une tortue, autour de laquelle s'amoncela la matière qui forma la terre » (4).

Les *Chéroquois* font la narration suivante : Lorsqu'il n'y avait encore que de l'eau, les bêtes — (dans les légendes américaines, les bêtes symbolisent, bien souvent, les premiers hommes ou les êtres célestes) — se trouvaient en haut, au-dessus de la voûte du firmament. Mais la place manquait, tout était rempli ! Ils auraient voulu savoir ce qui se trouvait sous l'eau. Alors se présenta Dayunisi, « le petit-fils du Castor », qui tenta l'expérience. Il vola de tous côtés au-dessus des eaux, mais il ne trouva aucun endroit où il pût se reposer. Il plongea donc jusqu'au fond et revint avec du limon qui se mit à grandir et à se développer de toutes parts. Il se forma une île que l'on nomme la terre. Elle fut ensuite suspendue au ciel au moyen de quatre cordes, mais personne ne se rappelle qui a fait cela (5) !

Le paradis des *Mexicains* s'appelle Tamoanchan. Là, ont été créés les dieux et le premier couple humain. De cette contrée nous arrive le maïs, toute la vie et la fécondité. Là, grandit l'arbre du paradis. Cette demeure des premiers parents est au ciel (6).

Les *Caraïbes* (Iles occidentales de l'Amérique du Sud) ont la tradition que voici : « Le premier homme Luoguo se trouvait originairement au ciel. Ici, il y avait de beaux jardins avec de belles prairies et des sources d'où jaillissait le Quicon (une espèce de bière). Là, demeuraient les Chemeenz, les dieux et les bienheureux. » (7).

(1) Ibid., 440 s ; cf. Lüken, 127.
(2) Ibid., 440.
(3) Ibid., 441.
(4) Feldmann, *op. cit.*, 459.
(5) Ibid., 456 s.
(6) Ibid., 467 s ; Lüken, 75.
(7) Ibid., 471 ; Lüken, 135.

Digitized by Google

Enfin l'OCÉANIE. Tandis qu'en *Australie*, le Créateur est censé être demeuré avec les premiers hommes et être remonté ensuite au ciel (1), aux *Carolines* (Alea), on dit que la sœur du premier homme, Eliulep, tomba du ciel (2). Pour les *Polynésiens*, le paradis est tantôt dans les régions souterraines, tantôt sur une île à l'extrémité du couchant, tantôt au ciel (3).

Par cet exposé des traditions paradisiaques, nous pouvons constater que non seulement les grands peuples de l'antiquité, mais encore les tribus sauvages des temps modernes, ignorées du monde civilisé de longs siècles durant, ont conservé, jusqu'à nos jours, cette croyance à un paradis situé au ciel.

L'analogie qui existe entre la tradition des Hébreux et celle de ces infidèles s'accuse si forte que la conception cosmographique en cours chez les Palestiniens se retrouve identique — dans ses grandes lignes — non seulement chez les Égyptiens et les Babyloniens, mais aussi, et plus fidèlement peut-être, parmi les tribus africaines ou américaines. Ici et là, l'univers est divisé en deux mondes ou deux terres superposées, séparées par le firmament. Celui-ci est recouvert des eaux célestes. Là-haut, la terre ou le jardin des dieux et de l'humanité innocente ! Ce système cosmographique, répandu dès la plus haute antiquité, embrassé encore aujourd'hui par les peuples restés primitifs, pourrait être considéré, à juste titre, comme le premier essai, scientifique ou populaire, de cosmographie que les hommes aient ébauché.

§ III. — Éclaircissements.

La conception d'un Éden céleste ralliait, durant les cinq premiers siècles, la majorité des suffrages chrétiens. Dans le camp adverse nous n'avons découvert jusqu'ici que les noms suivants : Hippolyte de Rome, Théophile d'Antioche, Méthode, Épiphane, Jean Chrysostome, Théodoret de Cyr, Sévérien, Eucher, Moïse Barkepha.

Et pour quel motif ceux-ci ont-ils combattu et rejeté le paradis céleste ?

HIPPOLYTE DE ROME s'explique : « D'aucuns affirment que le paradis est au ciel et qu'il n'est pas du nombre des choses créées (καὶ μὴ εἶναι ἐκ τῆς κτίσεως). Mais quand l'on voit de ses propres yeux les fleuves qui en proviennent et qu'il est loi-

(1) Ibid., 472 ss.
(2) Ibid., 481 ; LÜKEN, 138.
(3) Ibid., 483.

Digitized by Google

sible encore aujourd'hui de contempler à tous ceux qui le désirent, chacun doit conclure qu'il n'est pas au ciel, mais qu'il a été vraiment planté dans le monde créé (ἐν τῇ κτίσει). C'est un lieu de l'orient et une région choisie » (1). Pourquoi donc Hippolyte ne veut-il pas entendre parler d'un Éden au ciel ? Parce qu'il oppose cet Éden à un paradis *incréé*, c'est-à-dire appartenant au royaume incorruptible de Dieu (2), situé *au delà des astres* (3), par conséquent en dehors du monde visible ou matériel. Bien qu'il rejetât le paradis spirituel ou incréé des Origénistes, Hippolyte pouvait donc, tout en situant l'Éden à l'Orient, en concevoir l'emplacement dans les hauteurs du ciel visible ou dans les espaces planétaires, en deçà du firmament créé le deuxième jour.

MÉTHODE également combat la croyance à un paradis céleste, un séjour spirituel, placé au-dessus du ciel, de peur que l'on ne fasse de l'homme béatifié une âme sans corps (4). Et malgré tout, il ne craindra pas de faire monter les vierges *au ciel, dans le pur éther*, aux *prairies incorruptibles* du paradis (5), dans les cieux que Jésus a traversés (6), car aux hommes ressuscités, c'est le monde *visible* qui est destiné (7), ce monde dont la terre est le centre, et la sphère immobile, la limite extrême et dont l'espace moyen est occupé par les planètes (8) ; aux anges, par contre, est réservé *le ciel* spirituel entourant la sphère des étoiles fixes (9).

« Qu'ils rougissent», s'écrie SÉVÉRIEN, « ceux qui disent que le paradis est au ciel et qu'il est spirituel... Au ciel, un figuier, qu'a-t-il à faire ? » (10)...

THÉODORET DE CYR, bien qu'il taxe de téméraire l'opinion d'un paradis céleste (11), doit pourtant, à cause de II Cor. 12, 2-4, concevoir l'emplacement de l'Éden au troisième ciel, c'est-à-dire, selon lui, au troisième tiers de l'espace intermédiaire entre la terre et le firmament (12). Le paradis céleste qu'il

(1) *Fragm. in Hexaem.* (MG 10,584).
(2) Cf. *Adv. graecos*, n. 3 (MG 10,801).
(3) Cf. *Adv. graec.*, n. 3; *De Christo et Antich.*, n. 17 (MG 10,741).
(4) Cf. PHOTIUS, *Biblioth.*, cod. 234.
(5) *Convivium*, or. VIII, c. 2 (MG 18, 140).
(6) *Op. cit.*, or. IX, c. 5 (MG 18, 189).
(7) *De resurrect.*, n. 10 (MG 18, 280).
(8) *Convivium*, or. VIII, c. 14 (MG 18, 161 ss.).
(9) *De resurrect.* n. 12. 10 (MG 18, 281, 280).
(10) *De mundi creat.*, or. VI, n. 7 (MG 56.492).
(11) *Quaest. in Gen.* c. 1, interrog. 25.29 (MG 80, 121.125 ss.).
(12) *In II Cor.* 12 (MG 82, 448).

Digitized by Google

repousse est celui que l'on situerait *au-dessus* du firmament, *au ciel* (spirituel) *de Dieu* (1).

Aucune raison sérieuse n'empêche d'interpréter dans le même sens la conception de THÉOPHILE D'ANTIOCHE (2), de JEAN CHRYSOSTOME (3), d'EUCHER (4), de MOÏSE BARKEPHA (5) et même du plus fougueux contradicteur du « furieux Origène », ÉPIPHANE, car, écrit-il, « si le paradis ne se trouve nulle part sur la terre, elles ne sont pas vraies non plus les choses qui sont contenues dans la Genèse, mais c'est de l'allégorie... *au commencement Dieu fit le ciel et la terre,* choses qui ne sont pas allégoriques, mais visibles » (6).

Si, dans les premiers siècles, quelques auteurs chrétiens ont combattu la croyance au paradis céleste, ce n'était pas précisément parce qu'on le plaçait au ciel, — puisqu'ils le voient encore au ciel, du moins dans les régions célestes de la terre, — mais parce qu'*on le spiritualisait* et qu'*on le transportait dans le monde incréé ou allégorique.* Par suite de ces discussions, la théorie d'un paradis céleste perdait chaque jour plus de terrain, dès le cinquième siècle, chez les latins, alors qu'elle maintenait encore en Orient de fortes positions.

* * *

La croyance à un Éden situé au-dessus du firmament explique pourquoi *les anciens ont pu, sans se contredire, affirmer que le paradis était à l'orient ou à l'occident, au nord ou au sud.*

En effet, tous les chemins — selon la représentation que l'on se faisait de l'univers (système palestinien) — conduisaient au séjour de délices ! Qu'on prît la route du nord ou de l'ouest, celle de l'orient ou du sud, on arrivait aux extrémités du monde ; là on s'imaginait escalader la cime des montagnes fermant l'horizon et supportant le firmament ; on les gravissait ; l'on atteignait la montagne des dieux, la montagne du monde au sommet de laquelle on contemplait les plaines riantes du jardin de Dieu ou des bienheureux (7). Ou bien, l'on s'embarquait sur le grand océan qui était censé envelopper le monde et le firmament et,

(1) Cf. *Quaest. in Gen.* c. I, interrog. 11 (MG 80, 92).
(2) *Ad Autol.*, II, n. 24 (MG 6, 1089) ; cf. n. 13 (col. 1072).
(3) *Homil. XIII, in Gen.* c. 2 (MG. 53, 108).
(4) *Instruct.*, I, c. 1, in Gen. (ML 50, 775).
(5) *De paradiso*, I. c. 1. 7.
(6) *Ancoratus.* n. 55 (MG 43, 113).
(7) Ascension de la montagne Maschou par Gilgamesch, cf. JEREMIAS, *Hölle und Paradies*, 36 s.

Digitized by Google

après un long voyage maritime, l'on atterrisait aux îles des dieux ou à la terre du bonheur, située au delà de l'océan mondial ou céleste (1).

Mais ceux qui se représentent le paradis au ciel, devaient en conséquence admettre qu'*Adam*, formé de la poussière de la terre, *fut transporté d'ici-bas au ciel* et qu'il *dut faire le même vol aérien,* en sens contraire, *à la suite de son péché !*

C'est bien ainsi qu'ils se figurent parfois la chute du premier homme.

« Ne crains point », s'écrie AMBROISE, « afin de ne pas tomber du paradis, comme est tombé Adam » (2).

JÉROME dit des premiers parents qu'« ils ont été jetés en bas dans une vallée de larmes » (3).

De la même façon l'on envisage l'enlèvement d'Énoch (*Gen.* 5,24 ; *Hénoch éthiopien ;* les *Secrets d'Hénoch*) et d'*Élie* (II *Reg.* 2,11), l'ascension et la descente céleste de l'apôtre Paul (II *Cor.* 12, 2-4 ; *Apoc. de Paul*). Les auteurs apocryphes auront beau jeu pour s'imaginer les vols célestes de Moïse, de Baruch, d'Esdras, d'Abraham, de Sedrach, etc.

Les grands peuples de l'antiquité nous ont de même transmis des récits d'ascensions aériennes ou célestes (4).

*
* *

Si l'Éden est supposé en dehors de la terre et au ciel, ne devait-il pas paraître *inutile* aux anciens *de poster des chérubins avec un glaive de feu à l'entrée du jardin ?*

Ils répondent que les chérubins sont là pour empêcher les mauvais esprits d'y pénétrer ou d'y introduire d'autres êtres contre la volonté divine ; ou bien pour y recevoir les hommes dignes de cette faveur, tels qu'Énoch, Élie et Paul ; pour y admettre les âmes pures, l'Éden étant le royaume provisoire

(1) Voyages d'Hérakles, cf. PAULY-WISSOWA, *Realencykl.*, « Hesperiden », col. 1245 ; d'Ulysse, dans l'Odyssée ; d'Helios, cf. PAULY-WISSOWA, *op. cit.*, « Helios », col. 91.

(2) « Noli timere, ne et tu cadas de paradiso, sicut cecidit Adam ». (*In Ps.* 39).

(3) « ... dejecti in vallem lacrymarum » (*Adv. Jovin.*, I (ML 23, 214). Voir expressions semblables dans IRÉNÉE (cité p. 124 des *Etudes*, 1924), ORIGÈNE (*In Num. homil. XXVI*, n. 5) ; TERTULLIEN (cité p. 395) ; JEAN CHRYSOSTOME (*Homil. II ad populum Antioch.*, n. 8) ; ANASTASE SINAITE (cité p. 394) ; AGAPIUS (cité p. 396)...

(4) Chez les *Babyloniens*, l'apothéose d'Outnapistim, d'Enmedouranki, le vol d'Étana sur les ailes d'un aigle.

Chez les *Grecs :* chute et ravissement de Prométhée (*Trilogie* d'ESCHYLE ;

Digitized by Google

des âmes (1). On attribuera même des rôles distincts à l'épée de feu et au chérubin. Selon quelques docteurs, dit l'abbé RUPERT, la flamme ou le mur de feu qui entoure le paradis y serait placé à cause des hommes, tandis qu'il y aurait des gardes angéliques à cause des esprits malins (2).

CHAPITRE III

CROYANCE A UN PARADIS « TERRESTRE » PLACÉ AU TROISIÈME CIEL

D'après les anciens, le paradis est en haut, au-dessus du firmament, à l'étage supérieur du monde.

Aux premiers siècles de l'ère chrétienne, on ne s'est pas contenté de cette vague indication du site de l'Éden. Une théorie neuve apparaît qui, sans contredire la conception antique, situe le jardin de délices au troisième ciel, en se basant sur un texte de l'apôtre saint Paul (II *Cor.* 12, 2-4).

Examinons au point de vue exégétique et à la lumière de l'interprétation traditionnelle jusqu'à quel point le passage en question peut servir de fondement à cette pensée nouvelle. Nous fixerons ensuite le sens de l'expression « troisième ciel ». Et nous essayerons de résoudre les problèmes qu'elle pose.

§ I. — **Témoignages en faveur de cette interprétation.**

ÉTUDE EXÉGÉTIQUE DE II COR. 12, 2-4.

Voici les paroles par lesquelles l'apôtre des nations raconte aux Corinthiens son ravissement au troisième ciel :

2. « *Je sais un homme dans le Christ qui, il y a quatorze ans,*

MEYERS, *Konversations-Lexikon*, 6. Aufl., XVI, 380 ; FELDMANN, *Paradies u. Sündenfall*, 343 ss); enlèvement des « Héros » (ἀφανισμός ; HÉSIODE, *Travaux et Jours*, 166 ss ; PAULY-MISSOWA, *Realencykl.*, « Heros », col. 1111 ss).

Chez les *Latins :* Romulus enlevé sur le char du père céleste (EHRENZWEIG, *Biblische und klassische Urgeschichte* dans *Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft.* XXXVIII, 1919-20, 72ss).

Chez les *Égyptiens* (*Archiv für Religionswissenschaft.* 1912, 90 ss) et autres peuples (LÜKEN, *Traditionen des Menschengeschlechtes*, 153, 157, 181 ; SCHEFTELOWITZ, *Der Seelen- und Unsterblichkeitsglaube im A. T.*, dans *Archiv für Religionswiss.*, XIX, 216).

(1) Voir *Études franciscaines*, 1924, pp. 129-139.

(2) « Aliqui doctorum ita distinguunt ut flammeum gladium, id est murum igneum, in circuitu paradisi propter homines, angelorum vero custodiam propter malignos spiritus positam esse intelligant » (*De Trinit. et operibus ejus, In Gen.*, III, c. 33 ; ML 167, 321).

Digitized by Google

— était-ce avec son corps ? je ne sais ; était-ce sans son corps ? je ne sais, Dieu le sait ! — fut ravi jusqu'au troisième ciel ;

3. *Et je sais que cet homme-là, — était-ce avec son corps ou sans son corps ? je ne sais, Dieu le sait ! —*

4. *A été enlevé dans le paradis et qu'il a entendu des paroles ineffables qu'il n'est pas permis à un homme de révéler.*

5. *Pour ce qui concerne cet homme-là, je me glorifierai, mais pour ce qui regarde ma personne, je me le glorifierai pas, sinon de mes infirmités* » (II *Cor.* 12, 2-5).

Nous savons déjà que saint Paul a été ravi au paradis des premiers parents (1). Mais *ce paradis, faut-il l'identifier,* en tout ou en partie, *avec le troisième ciel* auquel fut enlevé l'apôtre, c'est la question que nous devons examiner présentement.

L'apôtre parle-t-il de deux ravissements, d'un premier jusqu'au troisième ciel, et d'un autre, distinct du précédent, jusqu'au paradis terrestre ? Ou bien, s'agit-il d'un seul et unique enlèvement ? Il nous semble devoir affirmer que le texte sacré ne décrit qu'un seul ravissement.

Tout d'abord saint Paul n'annonce pas à ses lecteurs qu'il veut parler de plusieurs *ravissements,* mais seulement des *apparitions* et *révélations* du Seigneur (εἰς ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου) (2) dont il pouvait être favorisé en un seul et même enlèvement.

Ayant peur de recevoir des louanges imméritées, ne voulant se glorifier que de ses faiblesses, l'apôtre devait restreindre le plus possible l'énumération des merveilles accomplies dans sa personne (3).

De fait, se contentera-t-il de révéler une seule faveur ? Le récit tel qu'il se présente ne paraît pas en faire supposer une seconde. Paul ne fait mention qu'une fois — et à la fin seulement — des paroles ineffables entendues (4) ; il n'en parle qu'après avoir rappelé son ravissement au troisième ciel et au paradis ; il ne marque qu'une seule date pour le tout : « il y a quatorze ans » (5) ; il construit les deux membres du récit, manifestement parallèles (v. 2 et 3), de manière à énoncer, non pas deux faits distincts

(1) Voir *Études franciscaines*, 1924, pp. 375 ss.

(2) Le mot ὀπτασία indique l'action par laquelle le révélateur attire les regards de celui à qui il veut se manifester et ἀποκάλυψις, l'action par laquelle il manifeste les choses cachées comme aussi l'objet de cette révélation (v. Grimm, *Lexicon graeco-latinum*, 313, 42).

(3) Cf. Cornely, *Comment. in II Cor.*, c. 12, 313.

(4) Cf. *op. cit.*, 320.

(5) Ibid.

Digitized by Google

et indépendants l'un de l'autre, se déroulant en deux lieux tout à fait différents, mais bien un seul ravissement en deux phases dont la première est la préparation de la seconde et la deuxième précise celle qui précède.

Ainsi, au lieu d'avoir, dans les deux membres parallèles, deux indicatifs reliés au même verbe οἶδα (v. 2 et 3) par une même conjonction ὅτι (v. 2 : οἶδα ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ... ὅτι ἡρπάγη comme au verset 3), — construction que l'on attendrait pour le récit de deux ravissements distincts — nous avons, au contraire, le passif du verbe ἁρπάζω au participe (ἁρπαγέντα, v. 2) ; et plus loin (v. 3), à l'indicatif et, cette fois, précédé de la conjonction ὅτι ; donc deux temps qui ne s'excluent pas mais sont subordonnés l'un à l'autre.

De même, les deux prépositions notant le terme de la course sont plutôt destinées à se compléter l'une l'autre qu'à mettre une distinction entre deux buts différents : la préposition ἕως (τρίτου οὐρανοῦ) fixe le terme de la course aérienne de l'apôtre, *jusqu'où* il fut ravi ; la préposition εἰς (τὸν παράδεισον), le lieu *dans lequel* il fut introduit.

Les mots τρίτος οὐρανός sont plus génériques que ὁ παράδεισος. « Troisième ciel » — nous le verrons — signifie une sphère céleste, une zone éthérée dans laquelle se meut une planète. Le mot « paradis » désigne un endroit matériel, le séjour de délices bien connu des Hébreux et des chrétiens.

L'unité de la narration est encore renforcée par l'insistance que l'apôtre met à parler toujours du même homme privilégié (οἶδα ἄνθρωπον, v. 2 a ; ἁρπαγέντα τὸν τοιοῦτον, v. 2 b ; καὶ οἶδα τὸν τοιοῦτον ἄνθρωπον, v. 3 ; ὑπὲρ τοῦ τοιούτου, v. 5), de cet homme que Paul, dans son humilité, sépare de sa personnalité ordinaire (v. 5).

A considérer toutes ces particularités dans leur ensemble, *le récit est clair, logique, conforme aux lois du parallélisme, si nous admettons un seul ravissement* (1).

Quant aux interprètes de ce passage paulinien, *presque tous,* s'ils n'identifient pas toujours le paradis avec le troisième ciel, ils admettent au moins un seul ravissement. Ceux-là même qui, afin de mieux réfuter Origène, séparent le paradis du troisième

(1) Cf. SICKENBERGER, *Die beiden Briefe des hl. Paulus an die Korinther und sein Brief an die Römer, 2. Aufl.*, 132; CEULEMANS, *Commentarius in Epistolas S. Pauli*, Mechliniae, 1901, 290 ; CORNELY, *Comment. in Epist. II ad Cor.*, 320 ; CALMET, *Commentaire littéral sur la IIe ép. de S. Paul aux Cor.*, c. 12, 702 ; CORNELIUS A LAPIDE, *Comment. in II Cor.*, c. 12, 422.

Digitized by Google

ciel et distinguent deux étapes dans le vol de l'apôtre, n'y voient qu'un seul et même enlèvement (1).

Il y a donc un ravissement unique. Par conséquent, si l'apôtre ne voulait pas confondre le paradis avec le troisième ciel, il mettait du moins ce lieu-ci — terme (ἕως) de son ascension céleste — en intime connexion avec le paradis, théâtre des visions du Seigneur.

Si le paradis était situé au delà du troisième ciel, pourquoi saint Paul mentionnerait-il cette station intermédiaire ? Avait-il besoin de repos, lui qui était emporté par l'esprit de Dieu ? S'il fut, au troisième ciel, favorisé de visions spéciales, pourquoi omet-il d'en parler (2) ? Pourquoi cette pause au troisième ciel, et non pas au deuxième ou au quatrième ciel ? Si l'Éden est au-dessous du troisième ciel, dans quel but monter là-haut pour en redescendre et n'en souffler mot ?

Mais, dira-t-on, l'apôtre répète ce qu'il a dit du premier ravissement à l'occasion du second, au paradis (12, 2 et 12, 3 s) : répétition qui serait inutile s'il n'y a pas deux faits distincts.

L'apôtre répète simplement ce dont il n'a pas été conscient, afin de s'humilier en racontant les merveilles divines : « ... était-ce avec mon corps ? je ne sais ; était-ce sans mon corps ? je ne sais, Dieu le sait » ! A part ces mots, il n'y a pas, à proprement parler, de redite, mais simplement précision de ce qui a été énoncé d'une façon générique : « troisième ciel... paradis ». D'ailleurs, les répétitions ne sont pas insolites dans les épîtres de saint Paul. Voyez *Gal.* 5, 2 s et *Phil.* 4, 4.

La relation de saint Paul au sujet de son ravissement céleste est donc naturelle et claire si le paradis est au troisième ciel.

Ce fut aussi l'*interprétation de la plupart des Pères des cinq premiers siècles*. Plusieurs d'entre eux n'auront pas d'idée bien nette et bien ferme du sens à y rattacher, cependant ils ont localisé l'Éden *au troisième ciel*, quelle que soit la valeur de cette expression (3).

(1) Épiphane, *Ancoratus*, n. 54 (MG 43, 112s).

(2) Cf. Kabisch, *Die Entstehungszeit der Apok. Mose*, dans *Zeitschrift für die neutestam. Wissenschaft.*, Giessen, VI, 133.

(3) Pour l'intelligence des développements qui vont suivre, il est à noter que *paradis* tout court désigne toujours, jusqu'au cinquième siècle, le jardin de délices. C'est seulement à partir du siècle de S. Augustin que l'on commence, timidement encore, à greffer sur ce mot l'idée de ciel empyrée (voir *Études*, 1924, p. 138) et à distinguer un paradis céleste du paradis terrestre (cf. Isidore, *De ord. creat.*, c. 10, n. 11 ; c. 6, n. 5. 6 ; *Études*, 1924, pp. 135s).

Nous citerons, il est vrai, des auteurs qui conçoivent le ravissement de l'apôtre au ciel suprême, au ciel de Dieu, mais ils confondent l'Éden avec la demeure divine, ou

Digitized by Google

TÉMOIGNAGES TRADITIONNELS.

Le disciple de Polycarpe de Smyrne, IRÉNÉE, situe déjà le jardin de délices au troisième ciel.

Les Valentiniens attribuaient la création des sept cieux, qu'ils croyaient purement matériels, au Démiurge. Celui-ci présidait aux sept cieux et avait sa résidence au quatrième ciel (1). Irénée leur prouve qu'il y a des choses spirituelles dans ce septénaire céleste ou *Hebdomas :* témoin l'apôtre Paul ravi jusqu'au troisième ciel et transféré au paradis : « Et Paulus autem testimonium perhibet, quoniam sunt spiritalia, usque ad tertium cœlum raptum se esse significans et rursum (2), delatum esse in paradisum et audisse verba inenarrabilia, quae non licet homini loqui » (3).

Sans ancun doute, Irénée parle ici *du paradis où fut placé le premier homme* (« plasmavit hominem et posuit in paradiso », dans le même chapitre du l. II *Adv. Haer.*). Ailleurs, il s'explique encore plus clairement : « Et Dieu planta un jardin (paradis) en Éden... dans lequel l'apôtre Paul fut aussi introduit et entendit des paroles ineffables » (4).

Ce paradis, Irénée *le suppose au troisième ciel,* car les paroles inénarrables que Paul a entendues au paradis ont été perçues au troisième ciel : « Et spiritalia itaque hic fecit, quorum usque ad tertium coelum speculator factus est apostolus et inenarrabiles sermones quos non licet homini loqui, quoniam sint spiritales » (5). Il fait comprendre également que l'apôtre n'est pas

du moins le mettent sur le même plan : opinion antique des Hébreux, retenue et interprétée d'une façon plus ou moins spirituelle par les Cappadociens, Jérôme, Cyrille d'Alexandrie et autres. Les âmes des justes qui y sont arrivées sont encore cachées sous l'autel de la Jérusalem céleste jusqu'au jugement dernier (cf. CYRILLE D'ALEXANDRIE, *De ador. in spir. et verit.*, VI ; MG 68, 433).

(1) « Restabat enim ei (Paulo) secundum illorum sermonem quartum coelum uti appropinquaret Demiurgo » (*Adv. Haer.*, II, c. 30, n. 7 ; MG 7, 819). — « Et Demiurgum et ipsum angelum... archangelum quartum dicunt esse » *(op. cit.*, I, c. 5, n. 2 ; MG 7, 496). — ... ὅθεν ἐν τῷ παράδεισῳ τῷ τετάρτῳ οὐρανῷ δημιουργεῖται (Excerpta ex THEOD. VALENT., n. 51 ; MG 9,684). Cf. BOUSSET, *Himmelsreise,* dans *Archiv. für Religionswiss.*, IV, 235).

(2) Ce « rursum » ne doit pas être rattaché à « delatum esse », comme s'il y avait eu deux ravissements ; tout le contexte n'en demande qu'un seul. *Rursum* signifie ici « ajoutant », « de plus »...

(3) *Adv. Haer.*, II, c. 30, n. 7 (MG 7, 818s).

(4) ... καὶ ἐφύτευσεν ὁ θεὸς παράδεισον ἐν Ἐδεν... ἐν ᾧ καὶ Παυλος ὁ ἀπόστολος εἰσκορισθεὶς ἤκουσε μυματα ἄρρητα (*Adv. Haer.*. V, c. 5, n. 1 ; MG 7, 1135).

(5) *Op. cit.*, II, c. 30, n. 8, MG 7,821).

Digitized by Google

monté plus haut que le troisième ciel : « restabat enim ei... quartum coelum uti appropinquaret Demiurgo... » ; plus loin : « Poterat enim qui est intus homo ejus,... non tantum usque ad tertium coelum, sed usque ad matrem illorum pervenire » ; et deux fois encore dans le même passage : « usque ad tertium coelum assumptionem... sed ideo usque illuc permittatur etiam sine corpore sacramenta perspicere spiritalia » (1).

En outre, selon l'évêque de Lyon, le paradis est le séjour de bonheur pour les âmes des justes : «... aux justes et aux hommes doués de l'esprit le paradis a été préparé » (2). Mais dans le passage où il commente le ravissement de l'apôtre, il les fera monter au troisième ciel : « Et ipse (Dieu) hic (au troisième ciel) praestat dignis, quemadmodum vult ; hujus enim est paradisus » (3). Donc troisième ciel et paradis sont une seule et même demeure.

D'après TERTULLIEN, les martyrs seuls sont dignes, dès le jour de leur mort, de posséder les délices du paradis. Cependant ce privilège échut à Paul, avant même son martyre, alors qu'il fut ravi au troisième ciel : « ... Paulo, quem paradisi quoque compotem fectt ante martyrium » (4) ; «... in tertium usque coelum ereptus Paulus et in paradisum delatus audiit... » (5). Notre auteur identifie-t-il le jardin de délices avec le troisième ciel ? — Oui, car il fait un grief discret aux Valentiniens de ce qu'ils placent le Paradis, l'archange quatrième, *au-dessus, au delà* du troisième ciel, c'est-à-dire au quatrième : «... sicut et Paradisum, archangelum *quartum*, quoniam et hunc *supra* coelum tertium pangunt » (6).

CLÉMENT D'ALEXANDRIE dit que Paul a entendu des paroles inexprimables au troisième ciel (7). Or, l'apôtre rattachant ce fait au paradis (II *Cor.* 12, 4), il sera permis de voir dans cette

(1) *Adv. Haer.*, I., c. 30, n. 7 (MG 7, 820).

(2) ... δικαίοις γὰρ ἀνθρώποις καὶ πνευματοφόροις ἡτοιμάσθη ὁ παράδεισος (*op. cit.*, II, c. 5, n. 1 ; MG 7. 1135).

(3) *Op. cit.*, II, c. 5, n. 1 (MG 7, 721).

(4) *Scorp.*, c. 12 (ML 2, 146).

(5) *De praescript.*, c. 24 (ML 2, 37).

(6) *Adv. Valent.*, 20 (ML 2,574). — CYPRIEN, pour qui les élus sont devant le trône de Dieu, dans la Jérusalem céleste ou au paradis (*Epist. ad Fortun.*, c. 11, ML 4, 672s ; cf. *Testim.* lib. III, c. 16 ; ML 4, 744s) et dont les idées se rapprochent à ce sujet de celles de Tertullien, confondra probablement l'Éden avec le troisième ciel où fut ravi l'apôtre (*Epist. ad Fortun.*, c. 13, ML 4, 674).

(7) *Paedag.*, I, c. 6 (MG 8, 293).

Digitized by Google

mutation de termes, une relation intime, pour Clément, entre le troisième ciel et le paradis (1).

Même observation pour ORIGÈNE. Il applique au ravissement de l'apôtre au troisième ciel ce que Paul dit avoir entendu au paradis : Ce Paul « qui a été ravi au troisième ciel, a sans doute étudié ce qui se trouve dans trois cieux, puisqu'il entendit des paroles mystérieuses qu'il ne sied pas à un homme d'exprimer » (2).

Aussi verrons-nous les ORIGÉNISTES placer résolument le paradis au troisième ciel et s'exposer aux violentes attaques de Méthode (3) et d'Épiphane (4). Stéphane le Trithéiste qui collectionnait toutes les doctrines, même contradictoires, n'a pas oublié de rapporter celle qui identifie le paradis avec la Jérusalem d'en haut et le localise au troisième ciel (5).

Tel est le sentiment d'EUSÈBE DE CÉSARÉE (6).

ATHANASE dira tantôt, que Paul, passant par « la porte du paradis », fut ravi au troisième ciel et qu'il en descendit, après avoir contemplé la Jérusalem céleste (7) ; tantôt, qu'il fut ravi au troisième ciel, transporté au paradis et y entendit des paroles ineffables (8) ; tantôt, qu'il les perçut au troisième ciel (9).

CYRILLE DE JÉRUSALEM fait tout d'abord monter Paul jusqu'au ciel et au paradis (εἰς οὐρανὸν καὶ εἰς παράδεισον). Il remarque ensuite que si l'apôtre dut en redescendre, ce n'était pas qu'il fût indigne de ce séjour, de cette conversation au troisième ciel (οὐχ ὅτι ἀνάξιος ἦν τῆς ἐν τῷ τρίτῳ οὐρανῷ διατριβῆς). L'entretien (διατριβή) dont il y fut favorisé ne peut être autre chose que celui qu'il eut avec le Seigneur au paradis, selon II *Cor.* 12, 2-4 (10). S. Paul ne s'éleva donc pas au delà du troisième ciel.

(1) S'il est dit quelque part (*Strom.*, V. 12 ; MG 9, 117) : ἕως τρίτου οὐρανοῦ, κἀκεῖθεν εἰς τὸν παράδεισον, ce κἀκεῖθεν ne réclame pas pour le paradis un lieu supérieur au troisième ciel. Il suffit qu'il y ait quelque distinction entre les deux termes.

(2) *De oratione*, n. 1 (MG 11, 416). Cf. *Ad Roman.* l. X, n. 43 (MG 14, 1291) ; *Exhort. ad mart.*, n. 13 (MG 11, 580).

(3) Dans ÉPIPHANE, *Haer. 64*, c. 47 et PHOTIUS, *Bibl.*, cod 234.

(4) *Haer. 64*, n. 46 : ἐκ τοῦ τρίτου οὐρανοῦ, ἔνθα ὁ παράδεισος (MG 41, 1148). Cf. *Ancoratus*, n. 54 (MG 43, 112).

(5) ... ὁ παράδεισος ἡ ἄνω ἐστὶν Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐν τῷ τρίτῳ ἐστὶν οὐρανῷ. (Voir PHOTIUS, *Bibl.*, cod. 232 ; MG 103, 1903).

(6) Comparez *In Ps.* 67, 27. 28. (MG 23, 712) avec *In Ps.* 50,7 (MG 23, 440) et *Demonstrat. evang.*, VI, c. 15 (MG 22,445) et *In Isaiam* 65,22 (MG 24, 513).

(7) *Epist.* 43 (MG 26, 1441).

(8) *Apolog. de fuga sua*, n. 20 (MG 25, 669).

(9) *Vita S. Antonii*, n. 65 (MG 26, 936).

(10) *Cat. XIV*, n. 26 (MG 33, 860).

Digitized by Google

HILAIRE DE POITIERS se sert indistinctement des mots « troisième ciel » ou « paradis » pour indiquer le lieu des révélations de saint Paul : « Quis coeli circulos (1), incertum incorporeus an corporeus, egressus, fidelior Paulo dictorum propheticorum interpres exstitisti ?... quis ad plenitudinem dominicae passionis cruci reservandus, antea in paradisum raptus evadens » (2)... Autre part, il ne mentionne que le troisième ciel, pour théâtre des révélations : « Et qui inenarranda usque ad tertium coelum raptus audisset, ea tantum quorum natura humana capax esset, sensui humanae intelligentiae revelavit » (3).

Selon BASILE LE GRAND, « nous recherchons le troisième ciel que le bienheureux Paul fut jugé digne de contempler » (4), c'est-à-dire « les merveilles cachées de cette grande cité » (céleste), « le paradis, notre antique patrie d'où le démon homicide nous a expulsés » (5), — celle qu'admira l'apôtre et qui nous fait désirer le troisième ciel.

D'après GRÉGOIRE DE NAZIANZE, Paul ne monta pas plus haut que le troisième ciel et c'est là qu'il entendit des choses inénarrables (6).

GRÉGOIRE DE NYSSE, divisant le ciel en trois parties seulement (7), situant le paradis au troisième ciel (8), ne peut par conséquent le concevoir plus haut. Il identifiera donc — du moins partiellement (9) — le troisième ciel avec l'Éden.

Pour AMBROISE, le paradis est identique avec le troisième ciel : « Paulus quoque raptus usque ad tertium coelum, cum corpore esset, an sine corpore, nesciebat : raptus, *inquam*, in paradisum, usum proprii jam non sentiebat corporis » ; ravi jusqu'au troisième ciel... ravi, *dis-je,* au paradis (10).

(1) Il vaudrait mieux lire d'après quelques-uns : « Quis in tertium cœlum... ingressus ». Cf. *De Trinit.*, V, n. 32 note (ML 10, 151).

(2) Ibid.

(3) *De Trinit.*, XI, n. 23 (ML 10, 415).

(4) *In Hexaem.*, III, n. 3 (MG 29, 57).

(5) *In Hexaem.*, VI, n. 1 (MG. 29, 117).

(6) Παύλῳ δέ, εἰ μὲν ἐκφορὰ ἦν ἅπερ ἔσχεν ὁ τρίτος οὐρανὸς, καὶ ἡ μέχρις ἐκείνου πρόοδος, ἢ ἀνάβασις, ἢ ἀνάληψις, τάχα ἄν τι περὶ θεοῦ πλέον ἔγνωμεν (*Theol.* II, orat. 28, n. 20 (MG 36, 52).

(7) Le premier ciel, c'est le ciel atmosphérique ; le second, le firmament où se meuvent les planètes ; le troisième, l'espace au delà de la sphère immobile (*In Hexaem.*, c. finem ; MG 44, 121).

(8) Comparer *In Hexaem.*, l. cit. avec *De hominis opificio*, c. 17 (MG 44, 188).

(9) Cf. *Or. in baptismum Christi* (MG 46, 600).

(10) *Epist.* 29, n. 12 (ML 16, 1057). Voyez aussi *Enarr. in Ps. 36*, n. 34 (ML 14, 984).

Digitized by Google

Le pape DAMASE, célébrant l'apôtre des nations, met le paradis sur le même plan que la *troisième lumière du ciel*, ce qui veut dire : la troisième étoile ou le troisième ciel (1) :

« Mira fides rerum, subito trans aethera coeli
Noscere promeruit, possent quid praemia vitae
Conscendit raptus martyr penetralia Christi,
Tertia lux coeli tenuit paradisus euntem,
Colloquiis Domini fruitur, secreta reservat » (2).

JÉRÔME situe le paradis ou la Jérusalem céleste dans le voisinage de la demeure de Dieu : « ... usque ad domum Dei, quae vicina est paradiso, et coelesti Jerusalem, et monti sancto, in quo templum situm est » (3). Or, celle-ci doit être confondue avec le ciel suprême (4) ou avec le terme local du ravissement de l'apôtre : « Ascendit (Christus) cum Paulo qui.. est... raptus in sublimia ita ut ascenderet in coelum tertium, et per Spiritum sanctum et Filium perveniret ad Patrem, et audiret verba ineffabilia » (5).

Pareillement CYRILLE D'ALEXANDRIE élève l'Éden ou la Jérusalem céleste au ciel suprême (6) ou à celui de Dieu (7).

Cette conception sera suivie encore par MACAIRE LE GRAND (8), MAXIME DE TURIN (9), GRÉGOIRE LE GRAND (10), ALCUIN (11)...

Pour PROCOPE, être enlevé jusqu'au troisième ciel, c'est être ravi jusqu'au paradis (12).

En général, les auteurs qui distinguent l'Éden du royaume des cieux fermé jusqu'à la fin des temps et situent le paradis au

(1) *Luces*, d'après Cicéron, signifie : astres, étoiles, comètes.

(2) *Carmina, De s. Paulo* (ML 13, 380).

(3) *In Zachar.* 14, 5 (ML 25, 1526).

(4) Jérôme soutient que l'Éden a été créé avant la formation du ciel (du firmament) et de la terre : conception antique des Hébreux ; voir p. 391 des *Etudes* 1924.

(5) *In Amos* 9, 6 (ML 25 1089s).

(6) *Homil. LXI, in s. Mariam Deiparam* (MG 77, 1037) cf. *Homil. Pasch. V*, n. 7 (col. 497) *VI*, n. 11 (col. 528) et *XXI*, n. 2 (col. 852) et *Glaphyr. in Exod.*, III, de asc. Moisis, n. 1 (MG 69, 512ss.).

(7) *Glaphyr. in Exod.*, l. c.

(8) *Homil. 46*. n. 3 (MG 34. 793).

(9) *Homil. 68* (ML 57, 396) cf. *Homil. 70* (ML 57, 400) et *Sermo 18* (ML 57, 568).

(10) *Dial.*, III, c. 17 (ML 77, 265) cf. *Moral.* VIII, c. 29 (ML 75, 832), X, c. 10 (ML 75, 931).

(11) *In Joann.*, VI, c. 37 (ML 100, 953) cf. *Interr. et resp. in Gen.*, n. 27 (ML 100, 519).

(12) Εἰς τρίτον δὲ οὐρανὸν ἡρπάσθαι Παῦλός φησιν, εἰς τὸν παράδεισον ἁρπασθεὶς, ὃν ὑπὸ τὸ στερέωμα πεφυτευμένον ἐπέδειξεν ὁ Μωϋσῆς. (*In Gen.* 1, 6 ; MG 87, 68).

Digitized by Google

ciel ; qui n'admettent que trois cieux ou trois espaces célestes au-dessous de la sphère immobile ou confondent celle-ci avec un des cieux pour ne pas créer plus de cieux que l'apôtre n'en fait supposer (II *Cor.* 12), ces écrivains doivent évidemment placer le jardin de délices au troisième ciel. Nous rangerons dans cette catégorie EPHREM (1), THÉODORET DE CYR (2), CASSIODORE (3), CÔME L'INDICOPLEUSTE (4), JEAN DAMASCÈNE (5), THÉOPHILACTE (6)...

AUGUSTIN, au courant sans doute des attaques violentes que l'on dirigeait contre le paradis spirituel des Origénistes, n'ose se prononcer d'une façon décisive au sujet du site du paradis. Toutefois, il serait plutôt porté à identifier le Sein d'Abraham, le jardin de délices avec le troisième ciel : « Quapropter animae illius latronis cui dixit : Hodie mecum eris in paradiso, non utique inferos praestitit, ubi poenae sunt peccatorum : sed aut illam requiem sinus Abrahae... ; aut illum paradisum sive in tertio coelo, sive ubicumque alibi est, quo post tertium coelum est raptus Apostolus : si tamen non aliquid unum est diversis nominibus appellatum, ubi sunt animae beatorum » (7).

DIDYME D'ALEXANDRIE est encore plus indécis, mais il tient pour plausible l'opinion qui ne distingue pas le paradis où fut enlevé l'apôtre d'avec le troisième ciel ou de la troisième partie du ciel (8).

Si nous exceptons Méthode (9), Épiphane (10) et Moïse

(1) *Hymni et sermones*, éd, LAMY, III, 235s.

(2) Théodoret n'admet que trois cieux. Il ne citera donc qu'une explication de II Cor. 12, 2-4 : l'apôtre fut transporté jusqu'à la troisième partie de l'espace qui sépare la terre du ciel ou du firmament et ce fut là que Paul entendit les paroles mystérieuses (*In II Cor.* 12 ; MG 82, 448).

(3) *In Ps*, 148, 4 (ML 70, 1043).

(4) *Topogr. christ.*, VII (MG 88, 344).

(5) Tout en déclarant l'opinion des sept cieux compatible avec la foi, il préfère celle des trois cieux : ciel du ciel, firmament, ciel aérien (*De fide orthod.*, II, c. 6 ; MG 94, 884). — Ailleurs, il oppose l'ascension de l'apôtre à celle de la sainte Vierge : celle-ci est montée jusqu'au trône royal, tandis que Paul n'est monté qu'au troisième ciel. Le paradis ne se trouve donc pas au delà du troisième ciel : οὐχ ὡς ὁ Παῦλος ἕως τρίτου διεβιβάσθης οὐρανοῦ, ἀλλ'ἕως αὐτοῦ τοῦ βασιλικοῦ θρόνου. (*Homil.* I *in Dormit. BVM*, n. 11 ; MG 96, 717).

(6) Le troisième ciel est le ciel suprême (*In II Cor.* 12; MG 124, 929).

Pour ce qui concerne l'Éden au troisième ciel en général, l'on peut encore consulter NICETAS SERRONIUS, *In orat. XLV Greg. Naz.* (MG 127, 1242) ; NICETAS DE PAPHLAGONIE, *Or. III in laudem ss. Petri et Pauli* (MG 105, 40); ASTERIUS AMASENUS, *Homil. VIII in ss. Petrum et Paulum* (MG 40, 296)...

(7) *De Gen ad litt.*, XII, c. 34 (ML 34, 483).

(8) *Fragm. in II Cor.* (MG 39, 1725ss).

(9) Cf. PHOTIUS, *Bibl.* cod. 234 (MG 40, 296). — (10) *Ancoratus*, n. 54 (MG 43, 112).

Digitized by Google

Barkepha (1) repoussant avec énergie un paradis au troisième ciel, si nous faisons abstraction des auteurs qui rejettent l'Éden céleste en général, — nous avons examiné déjà leurs conceptions qui, dans certains cas, non seulement n'excluent pas mais réclament malgré tout un emplacement céleste et matériel pour le jardin de délices et peuvent fort bien se concilier avec la théorie d'un Éden situé au troisième ciel planétaire ou dans la troisième partie de l'espace éthéré au-dessous du firmament visible — nous ne connaissons pas d'adversaire notable et catégorique du paradis au troisième ciel. Et si ceux-là l'ont répudié, c'est surtout en raison de son caractère spirituel, ou plutôt du tour allégorique avec lequel Origène avait interprété plusieurs faits de l'histoire paradisiaque.

*
* *

Dans la LITTÉRATURE APOCRYPHE CHRÉTIENNE, nous possédons maints ouvrages identifiant clairement le paradis avec le troisième ciel.

L'APOCALYPSE DE PAUL (2), composée dans le but de raconter ce que l'apôtre était censé avoir contemplé lors de son ravissement céleste, place l'Éden au troisième ciel (3). Cette localisation est également claire et nette dans les SECRETS D'HÉNOCH (4),

(1) *De Paradiso*, I, c. 7.

(2) L'*Anabaticon de Paul*, apocalypse remplie d'abominations et œuvre des Cainites (*Epiphane, Haer.* 38, n. 2), doit être vigoureusement distinguée de notre Apocalypse. Cependant cette œuvre devait mettre aussi le paradis au troisième ciel (ibid.).

(3) « And he said unto me : Follow me. and I will shew thee the place of the righteous. And I followed the angel, and he took me and caused me to fly, and carried me up to the third heaven » (t. syr., éd. TISCHENDORF, c. 19, p. 48). — « And I saw a multitude of angels, more than three thousand, praising and singing and raising hallelujahs before me, until I arrived at the city of Christ » (l. c., c. 23, p. 51). — « And there were four rivers round about it... These four rivers are the likeness of those which are on earth : Gihon and Pison and Euphrates and Tigris » (l. c., p. 52).

(4) « Und es ergriffen mich von da jene Männer und führten mich in den dritten Himmel und stellten mich daselbst hin. Ich aber blickte hernieder und sahe die Orte des Paradieses (Poroda) von unaussprechlicher Schönheit. Und ich sahe alle schön blühenden Bäume und ihre Früchte reif und wohlriechend und alle Nahrung herbeigebracht sprudelnd, mit duftendem Wohlgeruch. Und in der Mitte der Baum des Lebens an dem Orte, an welchem der Herr ruht, wenn er hineingeht in das Paradies und jener Baum ist unaussagbar an Schönheit und Duft, und geschmückt mehr als alle Creatur, welche ist, und von allen Seiten an Gestalt aussehend wie Gold und purpurn und feurigen Aussehens, und er bedeckt alles. Erzeugnisse aber hat er von allen Früchten. Seine Wurzel ist im Paradiese am Ausgang der Erde. Das Paradies aber ist zwischen der Verweslichkeit und Unverweslichkeit. Und es

Digitized by Google

dans l'APOCALYPSE DE MOÏSE (1), DE PIERRE PAR CLÉMENT ou le *Qalêmentos* (2) et DE BARUCH grec (3), comme aussi dans le TRANSITUS MARIAE (4).

Pour l'APOCALYPSE DE SEDRACH, le héros du récit monte jusqu'au troisième ciel, où il converse familièrement avec le Seigneur (5). A la fin du livre, il est dit que l'âme de Sedrach fut placée dans le paradis avec tous les saints (ἐν τῷ παράδεισῳ μετὰ τῶν ἁγίων ἁπάντων) (6), dans le lieu du rafraîchissement et du repos (ἐν τόπῳ ἀναψύξεως καὶ ἀναπαύσεως) (7). Il n'est donc pas téméraire de confondre ce paradis, le séjour des âmes avec le séjour du Seigneur (conception antique), par conséquent avec le troisième ciel.

A ces apocryphes situant l'Éden au troisième ciel nous joindrons aussi l'APOCALYPSE d'ABRAHAM et une DIDASCALIE DE N.-S. J.-C. qui retiendront encore notre attention.

L'APOCALYPSE « ANONYME » (8) qui, apparentée à celles de Paul et de Pierre (9), connaît plusieurs cieux (10) et localise la demeure des justes au ciel, mais au-dessous d'un ciel supérieur s'ouvrant aux regards du visionnaire (11) ; de même l'APOCALYPSE D'ESDRAS comptant plusieurs cieux, plaçant le paradis au delà du premier ciel, et se rapprochant, pour les idées, des

gehen hervor zwei Quellen, welche fliessen lassen Honig und Milch, und ihre Quellen lassen fliessen Oel und Wein, und sie teilen sich in vier Teile und umgehen mit stillem Lauf und sie gehen herab in das Paradies Edems... » (c. 8 ; éd. BONWETSCH, 12). — « Dieser Ort ist, o Henoch, den Gerechten bereitet... zum ewigen Erbteil » (*op. cit.*, c. 9, p. 13).

(1) Ἄπελθε εἰς τὸν παράδεισον ἐν τῷ τρίτῳ οὐρανῷ (c. 40, éd. TISCHENDORF, 21).

(2) « Nous avons créé la Jérusalem céleste au-dessus de l'eau qui est au-dessus du troisième (ciel). Elle ombrage la Jérusalem qui est sur terre, car elle est au-dessus d'elle... De son temple coule la source de vie » (II, c. 2, n, 3 ; éd. GRÉBAUT, *Revue de l'Orient chrétien*. 1912, 248). — « Sous (le trône) [de Dieu] coule un fleuve ; il parvient dans le paradis du bonheur » (ibid., n. 4, p. 249).

(3) Les fleuves, la vigne qui a séduit Adam, le phénix, l'oiseau du paradis, sont au troisième ciel (c. 4-9 ; éd. KAUTZSCH, II, 450 ss.).

(4) Malgré les obscurités du texte arabe, ou peut-être les imperfections de sa traduction française, le Transitus exige, semble-t-il, que le séjour de Marie, des justes, d'Énoch et d'Élie, c'est-à-dire la Jérusalem céleste, soit au troisième ciel. (c. 5-6, éd. MIGNE, II, 527 ss).

(5) N. 23 ; éd. JAMES, vol. II, n. 3, p. 130 s.

(6) L. c, n. 16, p. 137.

(7) L. c.

(8) Elle est publiée sous le nom d'Apocalypse d'Élie. Cf. STEINDORFF, *Die Apok. des Elias*, Leipzig, 1899.

(9) STEINDORFF, *Die Apok. des Elias*, p. 18 s.

(10) 18, 5 ss; éd. STEINDORFF, p. 65.

(11) 17, 8 ss ; éd. STEINDORFF, p. 63. Cf. 17, 17 ss., p. 63s.

Digitized by Google

Secrets d'Hénoch et de l'Apocalypse de Paul (1), appartiendront, sans doute, au même cycle littéraire.

*
* *

Ces œuvres apocryphes — ou du moins dans les ouvrages judéo-chrétiens, les passages relatifs au troisième ciel — *font partie de la littérature chrétienne.*

Les auteurs juifs, en effet, ne connaissent que deux systèmes cosmographiques : celui de l'Ancien Testament ou celui des sept cieux. Pour eux, le paradis est soit au-dessous, soit au-dessus du firmament ; au ciel de Dieu, selon la conception palestinienne ; ou bien, d'après une théorie plus récente, adoptée encore par certains hérétiques judéo-chrétiens (p. ex., les gnostiques Valentiniens), au quatrième (2) et au septième ciel (3). Jamais les écrits purement et sûrement juifs ne le situent au troisième ciel.

Les chrétiens orthodoxes, par contre, n'ont jamais localisé l'Éden au quatrième ciel. Mais ayant épousé soit les idées cosmologiques des Palestiniens, soit celles des Grecs, ils ont placé le jardin de délices, qui au-dessous, qui au-dessus du firmament (conception palestinienne) ; les uns au troisième, les autres, très rares, au septième ciel (4) selon le système helléniste auquel fait allusion l'apôtre Paul.

Pour quelle raison les chrétiens, héritiers directs des doctrines juives, *n'ont-ils jamais adopté le paradis du quatrième ciel ?* Pourquoi les écrivains principaux des cinq premiers siècles l'ont-ils communément situé au troisième ciel ? Pourquoi la plupart des Pères qui veulent s'en tenir à la lettre du texte sacré ou la sauver à tout prix s'efforcent-ils, d'une manière ou d'une autre, de concilier la cosmographie de l'Ancien Testament avec la notion nouvelle de « troisième ciel » ? — Ceci ne peut guère s'expliquer autrement que par la propagation d'une idée neuve par un docteur de grande autorité dans l'Église chrétienne et

(1) Ed. Tischendorf, 24 cf. 30. 32.

(2) La Jérusalem céleste ou le paradis, son temple, son chef, d'après les rabbins, sont au quatrième ciel (Talmud, *Chagiga*, 12 b).

(3) Ascension d'Isaie, éd. Tisserant, 15. 18. — D'après le Zohar, l'Éden inférieur, le monde des âmes, est au septième des firmaments inférieurs (*Bereschit*, 34 ab). Si les sept firmaments constituent l'Éden inférieur, la cinquième région semble être le *jardin* de l'Éden (*Bereschit*, 40 ss). Ailleurs, on le situe au quatrième ciel (II, 202a).

(4) Évangile (copte) de Barthélemy, éd. Graffin et Nau, *Patrol. orient.*, II, 191 ; Ascension d'Isaie, en temps qu'interpolée et admise par les chrétiens.

Digitized by Google

par la ferme conviction que les premiers chrétiens ont eue du véritable ravissement de l'apôtre au troisième ciel et au paradis.

Mais *cette manière de concevoir le site de l'Éden a-t-elle,* à leurs yeux, *un point d'appui plus solide que celle des hérétiques ou des rabbins* situant arbitrairement l'Éden dans telle ou telle région céleste ? — Oui, les apologistes chrétiens qui passent au crible et combattent vigoureusement les premières hérésies, qui s'arrêtent parfois à des questions de minime importance, n'ont pas écrit un seul mot contre le paradis du troisième ciel. Bien plus, ils admettent eux-mêmes un tel site ; ils semblent mettre en relief la différence qui existe entre la doctrine reçue chez les catholiques, partisans du troisième ciel et celle des Valentiniens, adeptes du quatrième ciel (1). Nous constatons chez les chrétiens bien pensants une affirmation d'une netteté et d'une vigueur que l'on ne rencontre pas chez les hétérodoxes.

Comment se fait-il alors *que cette conception,* basée, croyait-on, sur le témoignage apostolique, *ait pu s'obscurcir et disparaître presque entièrement* pour céder la place à l'opinion d'un paradis sur notre terre ?

Le paradis *imaginaire* des rabbins, au quatrième ou au septième ciel (2), celui *teinté d'hérésie* des Gnostiques, au quatrième étage du firmament, le paradis *spiritualisé* ou *allégorique* des Alexandrins ont contribué à jeter le discrédit sur son emplacement au troisième ciel.

De plus, aussi longtemps que les extrémités de la terre demeuraient fermées aux explorateurs, tant que les astronomes étaient divisés sur la nature des cieux ou la constitution des astres, il était impossible de vérifier les découvertes des savants et, par là, d'interpréter uniformément certains textes bibliques touchant les sciences naturelles. — Comment l'Euphrate, le Tigre et les autres fleuves paradisiaques pouvaient-ils prendre leur source dans un monde séparé de notre terre par deux ou trois cercles célestes concentriques ? — Aussi, pour éluder ces

(1) « ... de même que le paradis, étant *au-delà* (ὑπὲρ) du troisième ciel, ils le disent être, par la puissance, l'ange quatrième » (Irénée, *Adv. Haer.*, I, c. 5, n. 2 ; MG 7, 403s). Voir p. 35 du présent article le texte de Tertullien.

(2) Voici une méthode rabbinique pour opérer une ascension céleste : Le visionnaire doit jeûner un certain nombre de jours fixés, mettre la tête entre les genoux et, tourné vers la terre, murmurer de nombreux chants et chansons expressément indiqués. Après quoi il peut contempler l'intérieur et les vestibules ou les palais (« Halle ») du ciel, et il lui semblera voir de ses propres yeux sept palais. Il passera ainsi de palais en palais et contemplera ce qui s'y trouve (Cf. Winter und Wünsche, III, 235, dans *Archiv für Religionswiss.*, 17, 153).

Digitized by Google

difficultés, a-t-on penché de plus en plus du côté d'un paradis sur terre.

Nécessairement on a dû *interpréter d'une autre manière le ravissement de l'apôtre*. ÉPIPHANE, par ex., dit que Paul est monté jusqu'au troisième ciel (pourquoi ? il ne le dit pas), puis en est redescendu pour atteindre le paradis dans une région inférieure, faisant donc un détour inutile (1). Autre solution : on dédoublera le paradis. Il en y aura un ici-bas, le paradis *terrestre*, et un second, identifié avec la Jérusalem *céleste et spirituelle*, au troisième ciel (spirituel également) auquel aurait été ravi l'apôtre. AUGUSTIN propose cette explication sans y adhérer lui-même, car il serait plutôt attiré par la conception traditionnelle (2). RHABAN MAUR l'accepte avec confiance, trouvant que ce ne serait pas grand'chose pour l'homme du Christ d'avoir été ravi jusqu'au troisième ciel, à savoir au cercle de la lune (3).

Nous pouvons donc conclure : **La primitive interprétation du ravissement de S. Paul, attestée par les témoignages de la plupart des grands écrivains patristiques des cinq premiers siècles, popularisée au moyen d'une abondante littérature apocryphe en honneur parmi les chrétiens, retenue au delà du cinquième siècle par plusieurs auteurs, place donc l'Éden au troisième ciel.** Cette localisation s'harmonisait sans peine avec celle des anciens pour qui le jardin de délices était au ciel.

(A suivre).

Fribourg (Suisse). P. ILDEPHONSE.

(1) *Ancoratus* n. 54 (MG 43, 112s).

(2) Voir p. 39 du présent article.

(3) Le système considéré ici doit être celui qu'adopte le glossateur de BÈDE LE VÉNÉRABLE (*De nat. rerum*, c. 12) : Le premier cercle est celui de l'air qui enveloppe la terre; le deuxième, celui des vents ; le troisième, celui de la lune ; suivent ceux des autres planètes. — Cf. RHABAN MAUR, *In II Cor. 12* (ML 112, 231s).

Digitized by Google

UNE MISSION CAPUCINE EN ACADIE

1632-1655

En 1903, le Bureau des Archives canadiennes nous confiait la lecture d'un document latin du XVIIe siècle : le rapport du P. Ignace adressé à la Congrégation de la Propagande, en 1656, sur la mission des Capucins en Acadie, *brevis ac dilucida,* dont il sera souvent question dans les pages qui suivent. Nous n'eûmes pas de peine à deviner l'importance historique de cette pièce et nous trouvions tout naturel que le gouvernement du Dominion, mis en éveil, si nos souvenirs sont fidèles, par le cardinal Taschereau, en eût fait prendre un facsimile photographique.

Cette découverte nous mit en appétit. Nous connaissions déjà les histoires de Ferland, Garneau, Casgrain, et quelques autres écrits de moindre valeur. Nous fîmes bientôt connaissance avec quelques auteurs anglais : Parkman, Murdoch, Hannay, etc., et nous remontâmes aux sources : Relations des Jésuites, écrits de Champlain, Lescarbot, Leclercq, Denys, etc.

Au regard de tout cela, la lettre du P. Ignace faisait encore figure de neuf et d'inexploré. Plus encore, sur des points de première importance, elle ne rendait point le même son. Le missionnaire rapporteur, interrogé par la Propagande, dénonçait comme des détrousseurs, des traîtres, des incapables, certains individus qui, ailleurs, avaient une bonne presse. Notre famille religieuse étant intimement mêlée à cette période de l'histoire acadienne, il n'en fallait pas davantage pour nous intéresser à ce problème. C'était, en effet, une énigme à déchiffrer, un écheveau à démêler. Entre deux sermons ou deux classes, nous ajoutions quelques fiches à nos collections et il devenait de jour en jour plus évident pour nous que l'histoire

Digitized by Google

de l'Acadie avait été, tout comme le pays lui-même, fort malmenée et comme embrouillée à plaisir. Il nous paraissait cruel que ce peuple renaissant fût exposé à se méprendre indéfiniment et à toujours confondre ses véritables amis avec les artisans de ses malheurs. Imaginez qu'on en vienne chez nous, après un siècle de régime ultra-laïque, à présenter Jeanne d'Arc comme une intrigante et une ambitieuse et à donner le beau rôle au Bourguignon et à l'Anglais !

Entre les deux politiques qui s'affrontaient à cette époque en Amérique française : celle du roi, de l'intérêt général, de la culture du sol, du catholicisme d'un côté et, de l'autre, celle des commerçants, des gros profits rapides, des alliances anglaises et huguenotes, il ne nous semblait pas possible d'hésiter.

Si l'histoire donnait le beau rôle à cette dernière, c'est que l'histoire était pipée. Les préjugés en faveur des Latour, des Le Borgne, les attaques parfois très dures à l'endroit de Charles d'Aunay et un silence presque complet sur Razilly et les Capucins, tout cela était imputable, en bonne partie, à certaines sources peu limpides. Nous trouverons sur notre chemin Nicolas Denys, le négociant, et le récollet Chrestien Leclercq. Nous aurons du bien à dire de leur personne et de leurs écrits. Mais on ne s'est pas rendu compte assez tôt que leur témoignage veut être passé au crible d'une sévère critique et on a fait, avec leur grain altéré, de mauvaise mouture. Ils ont eu tous deux la chance de trouver un savant éditeur en la personne du Docteur Ganong. Mais ils ont aussi trouvé en lui un censeur qui a fait dans leurs écrits la part du témoin et celle de l'homme à thèse.

Toutefois, c'est en langue française que la vraie politique de la France était dès lors le mieux exposée et défendue. L'« Histoire de l'Acadie française », de Moreau (1873), et les deux volumes sur « Une colonie féodale en Amérique » de Rameau de Saint-Père (1877), brisaient hardiment des clichés trop à la mode et campaient de beaux portraits de Razilly, de Charles de Menou seigneur d'Aunay et des Capucins leurs auxiliaires. Plus récemment, un ouvrage de haute valeur, l' « Histoire de la Marine Française », de Charles de La Roncière, s'orientait dans le même sens.

C'était plus que suffisant pour achever d'asseoir nos convictions. Aussi nous ne trouvions aucun prétexte à nous dérober le jour où une amitié peut-être trop bienveillante prétendit faire état de nos recherches. Le chanoine Lindsay, de regrettée mémoire, alors archiviste de l'archidiocèse de Québec et directeur de la

Digitized by Google

« Nouvelle France », donna ainsi la plus cordiale hospitalité de sa revue aux études qu'il avait provoquées. Celles-ci parurent à divers intervalles sous les titres suivants : *Port-Royal en 1650; Le Siège du Fort Saint-Jean (A propos d'une légende); Silhouettes de Missionnaires; I. Le P. Léonard de Chartres.*

La guerre vint... Il fallut quitter notes, froc, Amérique et tout le reste...

L'Amérique nous a rendu nos fiches. Un jour, en songeant à la paix à venir, nous leur avons demandé un moment de distraction... Mais il y avait eu du nouveau. Nous avions lu les deux beaux volumes de Lauvrière : *Tragédie d'un peuple.* O joie ! dans cet ouvrage au succès foudroyant, nous retrouvions toutes nos conclusions.

Mais que prétendre désormais ? La partie de l'histoire acadienne qui nous intéresse était traitée à fond : que pouvions-nous y ajouter ?

Une source restait encore, partiellement inexplorée, les archives ecclésiastiques de Rome. Elles pouvaient nous permettre d'ajouter au magnifique monument de M. Lauvrière une page qui serait plus proprement l'histoire de la première mission de cette Acadie dont la tragédie était si magistralement écrite.

Les Archives de la Propagande avaient été visitées, mais à peine utilisées pour la période qui nous occupe, par le P. Hughes, S. J. et par l'historien Shea. Le P. Rocco da Cesinale, leur avait fait de larges emprunts dont bénéficia sa *Storia delle Missione dei Capuccini* (1873). Les Archives canadiennes y faisaient de fréquentes explorations. C'est bien là que se trouvaient les plus riches promesses. A défaut des registres et papiers de la mission, brûlés sans doute par les Anglais au jour de la catastrophe (1), les correspondances échangées entre la Congrégation de la Propagande et les missionnaires, ainsi que les rapports ou mémoires de ces derniers, devaient recéler le plus clair des matériaux encore inexplorés appartenant à cette époque. Un inventaire assez soigné des Archives romaines avait été dressé en 1911 par le professeur Carl Russell Fish, membre de l'Université du Wisconsin. Ceux qui s'intéressent à l'histoire américaine ne furent pas longtemps à mesurer l'importance de ce recueil. Le *Guide to the Materials for American history in Roman and other italian Archives*, nous a beaucoup facilité les recherches à travers les riches collections de la Propagande et du Vatican.

(1) Mémoire du sieur de Menneval, 1688. (Arch. du Canada F. 114, p. 179).

Digitized by Google

Quant à nos Archives Nationales, nous pouvions presque nous dispenser de les consulter de plus près, après l'étude exhaustive que venait d'en faire M. Lauvrière. Nous avons tenu néanmoins à confronter nos références les plus importantes avec les sources d'où elles dérivent, notamment avec les Archives Nationales, celles des Colonies et les manuscrits de la Bibliothèque Nationale.

Nous ne sommes pas le seul, dans notre famille religieuse, ni le premier, à apporter notre pierre historique à l'édifice acadien. Le P. Apollinaire de Valence ne pouvait manquer, au cours de ses nombreuses recherches sur les Capucins français, de rencontrer quelques-uns des missionnaires de l'Acadie. Il a édité trois lettres de l'un des préfets, le P. Pacifique de Provins. Mais il n'a pas poursuivi davantage de ce côté. Il n'a pas d'ailleurs, semble-t-il, utilisé les archives de la Propagande, tandis qu'il a interrogé celles du Vatican.

Tout récemment (1916-1917), le P. John Lenhart a publié en anglais, dans les *Records of the American Catholic Historical Society of Philadelphia,* un travail qui est exactement sur le plan de celui-ci. Il a utilisé à peu près toutes les sources imprimées de quelque importance et une partie des archives de la Propagande jusque-là inédites. C'est un très bon travail où nous retrouvons avec plaisir la plupart de nos conclusions.

Le lecteur connaît à peu près maintenant la genèse des pages qui vont suivre.

Quelqu'un se demandera peut-être si une longue étude était bien nécessaire pour parler d'une mission qui n'eut pas un quart de siècle de durée. Il est vrai que la mission des Capucins français en Acadie ne couvre que la période 1632-1655. Mais ce fut tout de même une belle œuvre. Et si la grande histoire du Canada l'a un peu dédaignée, la grande histoire a eu tort. C'est l'opinion de l'acadien Richard. Il assure (Acadia I, 27) qu'il serait impossible de trouver sur tout le continent américain un seul point qui présente à cette époque un plus grand intérêt que l'Acadie française de Razilly et des Capucins. « Les plus émouvantes tragédies américaines se sont déroulées à cette époque dans les eaux de la baie française. »

Mais ce n'est pas un intérêt purement sentimental qui légitime l'importance accordée ici à cette tranche de l'histoire acadienne. Quand les Anglais détruisirent la mission, les missionnaires furent déportés ou massacrés, ou voués à mourir de faim;

Digitized by Google

bref, ils disparurent, mais la plus grande partie de leur chrétienté demeura et se maintint en appelant des jours meilleurs. Ce deuxième acte du drame acadien (1654), le premier ayant été joué en 1613 par Argal, fut tragique, certes, mais au lever de rideau suivant, il y avait toujours les mêmes personnages sur la scène, les capucins en moins et, en plus, les éphémères agents de Cromwell. Nous dirons comment cette chrétienté des capucins du Père Joseph s'accrocha au sol et qu'elle devint ce bel arbre acadien qui fait l'admiration du monde.

Avant d'aborder l'histoire de la mission proprement dite, nous traiterons, dans les pages préliminaires, de quelques généralités indispensables. Les spécialistes de l'histoire acadienne y retrouveront avec plaisir de vieilles connaissances et l'ensemble de nos lecteurs s'y orientera en vue des pages à suivre.

CHAPITRE I.

LES INDIGÈNES

La place des naturels dans l'histoire acadienne est trop importante pour que nous hésitions à arrêter un instant nos regards sur leur face cuivrée. S'ils ne furent trop souvent, pour les marchands, que des rabatteurs de fourrures, exploitables à merci, ils furent aussi, pour les colons sérieux, des amis dévoués et fidèles, pour la cause française, des auxiliaires très précieux, et pour les missionnaires l'objet principal de leur apostolat.

Les Peaux-Rouges — sous ce terme l'on désigne ordinairement l'ensemble des indigènes de l'Amérique — forment deux races distinctes, quoique douées de certains caractères communs. Au sud de la Floride, les Européens ont trouvé des traces d'une civilisation matérielle très avancée. Au nord de ce point, tout change; ces vestiges font complètement défaut et rien n'y supplée dans les traditions orales. Celles-ci, par contre, d'accord avec les données physiologiques, permettent de conclure à des mouvements répétés d'immigration venant de l'ouest. De sorte que l'Amérique ethnographique serait tributaire de la Tartarie et des races chinoises et indoues.

Les indigènes disséminés sur le territoire de l'Acadie se rattachent au groupe important des Algonquins. Ils comprennent trois tribus différentes : les SOURIQUOIS ou MICMACS, échelonnés le long du Golfe, autour des îles et sur les côtes de

Digitized by Google

la presqu'île de la Nouvelle-Ecosse actuelle, les ETCHEMINS ou MALÉCITES, groupés autour de la rivière Saint-Jean, et les CANIBAS ou ABÉNAQUIS, fixés ou plutôt errants entre Pentagoët et Kennebec. Au sud,en Nouvelle-Angleterre étaient les Armouchiquois. A l'époque qui nous intéresse, les Souriquois ou Micmacs étaient environ 3.000, les Etchemins ou Malécites 5.000, et les Abénaquis un peu plus nombreux. En 1746, l'abbé Maillard comptait un millier de sauvages entre Canseaux et Port-Royal. Ce territoire étant à peu près le tiers du pays habité par les Micmacs nous arrivons, par suite, au chiffre communément admis de 3.000.

Bien que présentant dans leurs mœurs certaines divergences appréciables et dotées d'un idiome distinct, ces trois tribus ont entre elles une réelle parenté qui nous permet de les confondre dans une même description.

*
* *

Au physique, les Peaux-Rouges sont une belle race. La taille est plulôt grande et les traits réguliers. Les hommes n'ont que peu de poil sur le visage. Les enfants en naissant sont de couleur claire et ne prennent qu'en grandissant le teint cuivré propre à la race. Lescarbot attribuait ce teint aux rayons du soleil et à l'huile dont se frottaient les sauvages pour éloigner les mouches. Il faut y voir plutôt un effet inexpliqué de la nature. Les cheveux, les sourcils sont noirs, ainsi que les yeux, qui sont très grands. Le nez, droit et fort, est souvent aquilin. L'ensemble donne un beau type, fort, bien charpenté ; bref, ce sont, pour citer l'avocat parisien, « aussi beaux fils et filles qu'il y en sçaurait point avoir en France ».

Plusieurs auteurs leur prêtent une remarquable longévité. Les observations contemporaines nous obligent à n'accepter qu'avec circonspection ce témoignage. Nous croyons volontiers que les tempéraments qui survivaient aux attaques du climat, aux dangers d'une alimentation très peu réglée et aux autres inconvénients d'une existence primitive, étaient taillés pour vivre longtemps. Quant à accepter les âges extrêmes, avancés par certains, c'est autre chose. Ces données reposaient presque uniquement sur l'affirmation des vieillards eux-mêmes. Or, le comput de ces tribus était fort sommaire. Elles ne connaissaient que les périodes lunaires. Semaine, mois, année, tout cela n'existait pas. De longues échéances n'étaient jalonnées que par quelque événement remarquable servant de point de repère.

Digitized by Google

*
* *

La religion des sauvages de la Nouvelle-France était fort simple. « Les Souriquois, dit Lescarbot, n'ont aucune adoration, ne font aucun service divin ». D'après le P. Leclercq (1), « ils n'ont jamais connu aucune divinité, puisqu'ils ont vécu jusques aujourd'hui sans temples, sans prêtres, sans sacrifices et sans aucune marque de religion ».

Ils avaient pourtant une grande vénération pour le soleil.

Ils le saluaient à son lever par leur triple cri : ho, ho, ho, suivi de révérences et gestes divers qui ponctuaient de nombreuses demandes. Etait-ce là une véritable adoration ? Leclercq l'affirme. D'autres ont cru à un symbole sous lequel subsistait une vague croyance à un Grand Esprit, créateur du soleil et de tout le reste. Les missionnaires, en tout cas, ont adopté pour désigner le vrai Dieu le terme de *Nisgam, Nisgaminou,* que leurs catéchumènes attribuaient au soleil.

Ce qui semble évident, c'est l'absence de toute idée dogmatique définie et le peu d'attachement à ce culte rudimentaire décrit plus haut. Le P. Leclercq ne le vit pratiqué qu'une seule fois par un vieillard. Quand celui-ci mourut, il emporta avec lui « tout ce qui restait de superstition et de faux culte d'une religion assez mal observée » (2).

Cette absence de fanatisme était pour une part dans la facilité relative avec laquelle les Micmacs et les Abénaquis recevaient le baptême : « Les sauvages nous ont vus prier, célébrer, prescher, ont reçu les premières appréhensions et semences de notre saincte foy, lesquelles s'escloront et germeront abondamment... » C'est le P. Biard qui écrivait cela en 1613. Lescarbot avait dit déjà qu'ils sont « fort aisés à attirer à la religion ». On l'avait vu d'ailleurs à l'occasion du baptême de Membertou.

Une religion sans dogme défini n'est point pour cela exempte de superstitions. Les *manitous* ou génies jouaient un grand rôle dans l'existence des sauvages. Ceux-ci les voyaient partout, dans les éléments, dans l'eau bouillonnante d'une chute, dans le corps d'un malade. Le manitou était bon ou malfaisant, et il importait, suivant le cas, de le déloger, de le calmer ou de s'en faire un ami.

Cette crédulité faisait vivre toute une classe de gens. Des vieux matois, « des gens, dit Denys, qui avaient quelque subtilité plus

(1) Nouvelle relation de la Gaspésie, 1691.
(2) Ibid.

Digitized by Google

que les autres » offraient aux malades les services de leur prétendue médecine : « Après s'être enquis de tout, ils promettaient guérison..., se mettaient à danser parlant à leur *manitou,* ils dansaient avec une telle furie qu'ils écumaient gros comme les poings..., pendant ce temps là ils allaient de fois à aultres trouver le malade..., soufflaient sur le mal, puis recommençaient à danser... » Si le *manitou* s'obstinait, c'est parce que le malade avait oublié de lui rendre l'hommage accoutumé. Et le traitement continuait, quelquefois durant sept à huit jours. La guérison avait le temps de venir par l'un ou l'autre chemin, mais surtout, guéri ou non, le patient faisait une générosité au charlatan. D'accord avec Denys, Champlain estime que ces guérisseurs sont « çanailles comme des Bohémiens » (1).

Les manitous n'étaient point la seule création du cerveau superstitieux des sauvages. Tout ce qui était inconnu, insolite, étrange, était situé dans un domaine merveilleux où les imaginations se donnaient libre carrière. Les indigènes du Golfe racontaient à Champlain cette histoire du monstre de l'île Miscou que le regretté N. E. Dionne a reproduite dans le *Canada français :*

« Proche de la Baie des Chaleurs, tirant au sud, est une île où fait résidence un monstre épouvantable que les sauvages appellent *Gougou,* et m'ont dit qu'il avait la forme d'une femme, mais fort effroyable, et d'une telle grandeur, qu'ils me disaient que le bout des mâts de notre vaisseau ne lui fut pas venu jusques à la ceinture tant ils le peignent grand ; et souvent il a dévoré et dévore beaucoup de sauvages ; lesquels il met dedans une grande poche, quand il peut les attraper, et puis les mange, et disaient ceux qui avaient évité le péril de cette malheureuse bête, que sa poche était si grande, qu'il y eût pu mettre notre vaisseau. Ce monstre fait des bruits horribles dedans cette île, que les sauvages appellent le Gougou ; et quand ils en parlent, ce n'est qu'avec une peur si étrange qu'il ne se peut dire plus, et m'ont assuré plusieurs l'avoir vu. Même le sieur Prevert de Saint-Malo, en allant à la découverte des mines, m'a dit avoir passé si proche de la demeure de cette effroyable bête, que lui et tous ceux de son vaisseau entendaient des sifflements étranges du bruit qu'elle faisait, et que les sauvages qu'il avait avec lui, dirent que c'était la même bête, et avaient une telle peur qu'ils se cachaient de toute part, craignant qu'elle fût venue à eux

(1) *Œuvres.* Edit. Laverdière, t. I, p. 102.

Digitized by Google

pour les emporter ; ce qui me fait croire ce qu'ils disent, c'est que tous les sauvages en général la craignent et en parlent si étrangement, que si je mettais tout ce qu'ils en disent, l'on le tiendrait pour fables, mais je tiens que ce soit la résidence de quelque diable qui les tourmente de la façon. Voilà ce que j'ai appris de ce Gougou » (1).

Les bruits étranges qui donnèrent corps à cette légende provenaient, dit-on, de certaines branches géantes de la forêt que les grands vents frottaient l'une contre l'autre en produisant cette musique plaintive qui venait ajouter une note plus aiguë aux voix de la tempête.

Quoi qu'il en soit, les Micmacs n'ont pas le monopole des histoires merveilleuses. Quel pays n'a pas eu son *Gougou,* son dragon, sa tarasque, sa bête du Gévaudan ?

A côté de cette magie blanche, on rencontrait parfois de vraies manifestations du diable. Leclercq affirme que les sauvages étaient souvent battus du démon, et cela « d'une étrange force, il les meurtrit et marque de contusions par tout le corps ». Diereville le rimeur en dit autant et ajoute : Quand le démon bat, il bat bien.

Lescarbot, d'ailleurs, avait déjà fait la même remarque, mais il constatait qu'après conversion le démon perdait son pouvoir et ne touchait plus aux néophytes. « Depuis qu'ils ont reçu le baptême, ils ne craignent plus rien, ils vont hardiment de nuit, le diable ne les tourmente plus ».

*
* *

Un mot des sauvages de Miramichi, que les anciens Récollets et, d'après eux, Mgr de Saint-Vallier, appelèrent Porte-Croix ou Cruciantaux, lesquels, « ont la croix en si singulière vénération, qu'ils la portent figurée sur leurs habits et sur leur chair, qu'ils la tiennent à la main dans leurs voyages, soit par mer soit par terre, et qu'enfin ils la posent au-dehors et au-dedans de leurs cabannes, comme la marque d'honneur qui les distingue des autres Nations du Canada ».

L'idée d'une évangélisation lointaine de cette tribu fut accueillie à ce moment-là avec une certaine faveur. Le deuxième évêque de Québec, nous le savons, en fut partisan, et il eut sans doute à autoriser le baptême solennel de la rivière Mira-

(1) *Le Canada français.* T. I. Québec.

Digitized by Google

michi sous le nom chrétien de rivière Sainte-Croix, qui se fit, un jour, au bruit du canon.

Mais ce vocable ne resta pas et la légende non plus. Aujourd'hui, on voit plutôt dans la croix en question le signe distinctif d'une famille, c'est l'opinion du chef actuel de la tribu. Et le récit du P. Leclercq paraît autoriser cette explication, puisqu'il donne la croix comme « la marque d'honneur qui les distingue (les Cruciantaux) des autres nations ».

Cependant l'un de nos confrères, le P. Pacifique, qu'un long ministère auprès des sauvages a doué d'une acuité particulière, attribue au fait en question une origine religieuse. Ce respect de la croix, ce culte, si l'on veut, trop bien décrit pour ne pas être vrai, remonterait à l'époque des premiers missionnaires ou même au temps des anciennes croisières basques ou normandes : simple imitation de pratiques incomprises, ou traces d'une évangélisation interrompue par le tragique départ des robes noires ou brunes.

*
* *

La vie sociale n'était guère plus compliquée que la liturgie. Chaque groupe de sauvages avait un chef, choisi parmi les plus habiles chasseurs, auquel appartenaient les décisions communes, spécialement les questions d'alliances ou de guerres, et qui était librement obéi. Les conseils entre nations ou à l'intérieur de la tribu se tenaient en de solennelles assises où les délégués, assis en rond sur des tapis de fourrures, se passaient le calumet, suivant un ordre de préséance reçu, et, à de longs intervalles, dans un nuage de fumée, émettaient laconiquement leur opinion.

Le mariage ne donnait lieu à aucune cérémonie remarquable; les funérailles, au contraire, étaient entourées d'une grande solennité. Ce goût des sépultures pompeuses s'est conservé chez les descendants.

La polygamie existait, mais à titre d'exception. Les familles étaient assez unies et l'affection maternelle remarquable : « Les mères, dit Lescarbot, nourrissent et aiment leurs enfants, les emmaillottent, en désirent un grand nombre, ne les donnent pas volontiers aux Européens ».

Le cérémonial des grandes assemblées se renouvelait à l'occasion d'une rencontre : « Quant aux caresses qu'ils se font arrivant de loin, le récit en est fort sommaire. Car plusieurs fois nous avons vu arriver des sauvages forains au Port-Royal,

Digitized by Google

lesquels descendus à terre sans discours s'en allaient droit à la cabane de *Membertou,* là où ils s'assoioient, et se mettaient à pétuner, et après avoir bien pétuné, baillaient le pétunoir au plus apparent, et de là consécutivement aux autres puis au bout de demie heure commençaient à parler. Quand ils arrivaient chez nous, la salutation estait ho, ho, ho, et ainsi font ordinairement ».

Ce triple appel guttural est passé dans les habitudes des visages pâles. On l'entend en Amérique, dans les réunions d'étudiants, dans les clubs, où il ponctue la devise, le cri de guerre du groupe ou de l'institution.

* * *

Nous n'appuierons pas sur la vie matérielle du sauvage. Logement, nourriture, mobilier, tout cela était évidemment fort simple. Les lits étaient de simples peaux étendues sur le sol du wigwam. La cuisine, fournie exclusivement par la chasse, était accommodée plus ou moins à la façon de frère Junipère. D'énormes marmites en terre formaient le plus net du mobilier. Aussi les ustensiles européens étaient regardés comme des merveilles. Les belles chaudières de cuivre, surtout, tenaient l'admiration en arrêt : « La chaudière leur paraît la chose la plus précieuse qu'ils puissent tirer de nous ; ce que témoigna assez plaisamment un sauvage que feu M. de Razilly envoya de l'Acadie à Paris, car passant par la rue Aubry-Bouché, où il y avait pour lors beaucoup de chaudronniers, il demanda à son truchement s'ils n'étaient pas parents du Roy et si ce n'était pas le métier des plus grands seigneurs du Royaume » (1).

Les relations de l'époque, qui visent au pittoresque, sont pleines de petits détails auxquels nous n'avons pas dessein de nous arrêter. Nous renvoyons à Lescarbot, à Denys et aux modernes qui les reproduisent, ceux qui voudraient connaître le cérémonial des grandes repues ou la description de la planchette cannelée ou perforée, sur laquelle les mamans en voyage attachaient leur nourrisson.

Un mot des langues indigènes de l'Acadie. Le P. Ignace les dit très difficiles, mais très belles et très riches. Leur richesse est faite surtout de précision dans les termes : « *pulcram verbis significatissimis et propriis copiosam* » (2). Le P. Leclercq s'exprime

(1) Denys. Description géographiqué... En Micmac, la *chaudière* est essentiellement du genre noble ou animé.

(2) *Brevis ac dilucida... Missionis Accadiae... relatio,* 1656. Rome, Arch. Prop., Scritture Antiche, vol. 260, fol. 25.

Digitized by Google

en termes semblables : « La langue gaspésienne est très belle et très riche dans ses expressions..., chaque mot a sa signification particulière ». Il ajoute : « On la prononce librement et très facilement, il ne la faut point tirer du fond de l'estomac comme celle des Hurons, des Suisses ou des Allemands ».

Un autre missionnaire, l'abbé Manach (1760), la trouve « si belle que si ses beautés étaient connues en Europe, on fonderait des collèges pour la propager » (1).

Qu'elle soit aussi difficile à apprendre que belle, les témoignages sont d'une parfaite concordance. Le même rapport du P. Ignace affirme qu'il y faut plusieurs années. Et il cite le missionnaire qui, pour activer son apprentissage, passa une année entière dans les bois, au milieu des sauvages, usant ainsi de la méthode directe et faisant de la culture intensive. Plus tard, l'abbé Maillard ne sera pas d'un autre avis : « Qu'il en coûte de travail, de peines et de veilles, pour par soy-même apprendre ces sortes d'idiômes, et venir à bout d'en prononcer les mots ! Je n'ose dire le nombre d'années que j'ai employées à ce travail, huit ans à ne faire presque que cela ne m'ont pas suffi. La raison en est qu'il faut regarder comme chose impossible, peu s'en faut, de pouvoir jamais conjuguer un verbe en entier par rapport aux circonstances de lieu, de temps et de personnes, choses qu'il ne faut pas manquer de faire sentir par différentes terminaisons, par rapport à ce qu'on veut exprimer d'animé ou d'inanimé, ce qui demande encore différentes terminaisons, par rapport aux pronoms démonstratifs moy, toy, luy, nous, vous, eux, qu'on n'exprime jamais avec le verbe mais qui se font encore sentir et connoitre par autant de différentes manières de terminer les personnes, tant au singulier qu'au pluriel, soit pour le passé, le présent, l'avenir, etc... »

Voici, pour illustrer cette théorie, un spécimen de conjugaison micmaque que nous devons à l'obligeance du P. Pacifique :

Ire Conjugaison. Premier modèle *(Verbes neutres)*.

Teloi si, je m'appelle ainsi, je me nomme un tel (pron. Délouici).
Teloi sin, tu t'appelles ainsi.
Teloi sit, il s'appelle ainsi.
Teloi silitjel, celui qui s'appelle *(complément d'un autre verbe)*.
Teloi sig, cela s'appelle *(genre inanimé)*.
Teloi sigo, nous deux (toi et moi) nous appelons.
Teloi sieg, nous deux (lui et moi) nous appelons.

1) Ap. Murdoch, *History of Nova Scotia*, II, 396.

Digitized by Google

Teloi siôg, vous (deux) vous appelez.
Teloi sitjig, ils (eux deux) s'appellent
Teloi silitji, ceux qui s'appellent (*complément d'un autre verbe*).
Teloi sigel, ces (deux) choses s'appellent.
Teloi sol tigo, nous (vous et moi ou nous) nous appelons.
Teloi sol tieg, nous (eux et moi ou nous) nous appelons.
Teloi sol tiôg, vous (tous) vous appelez.
Teloi sol titjig, ils s'appellent.
Teloi sol tilitji, ceux qui s'appellent (*complément d'un autre verbe*).
Teloi sol tigel, ces choses s'appellent.

Telles sont les dix-sept formes fondamentales de la première conjugaison mic-maque au présent de l'indicatif. Mais si le verbe, quoique neutre, renferme un rapport à un complément au pluriel, par exemple : je me nomme ainsi à cause de telles circonstances, ou à cause de mes ancêtres, etc., il faut le faire sentir par une terminaison, en ig pour les personnes, en el pour les choses, ajoutée à si, sin, etc.

Ainsi on a : Teloi sianig, sinig, sitjig, sigoig, siegig... sol tigoig, etc.

Teloi sianel, sinel, sitjel, sigoel, siegel... sol tigoel, etc. Ce qui triple le nombre des formes fondamentales. De plus quand le sujet de la troisième personne est mort ou absent, le verbe fait *teloisitag, teloisitgig, teloisoltitgig*. On compte ainsi cinquante-quatre formes. Or, quand il y a une négation, elle influe sur toute la conjugaison : *Teloisi*, je m'appelle, fait au négatif *mo teloisio*, je ne m'appelle pas, *mo teloision, siog, siligol, sinog, siogo, sioeg, sioôg, sigoig, siligoi, sinogol, soltiogo, soltioeg, soltioôg, soltigoig, soltiligoi soltinogol*. Donc cent-huit formes pour un seul temps, sans être sûr de les avoir toutes. Encore ce verbe n'est-il que le principal modèle de la première conjugaison ; il y en a cinq autres, où on trouve des variantes plus ou moins considérables. Puis il y a deux autres conjugaisons neutres, deux actives avec complément de genre inanimé, et quatre actives avec complément animé ; en tout neuf conjugaisons, comprenant trente-huit modèles. Il y a trois temps : le présent, le passé et le futur ; heureusement que le parfait et le plus-que-parfait ne diffèrent de l'imparfait, et le futur antérieur du futur que par l'addition de particules invariables. Il y a deux modes de plus qu'en français, le subordonné (c'est, pour le sens, l'indicatif conjugué avec *si*) et le circonstantiel (indicatif avec *lorsque*). L'infinitif a vingt-quatre formes : c'est l'impersonnel *on* à tous les temps et à tous les modes.

Les verbes animés ont cinquante-six formes fondamentales à chaque temps. En comptant les rapports à un second complément au pluriel, la conjugaison négative, etc., on arrive à environ deux cent-vingt pour chaque temps de l'indicatif, un peu moins pour les autres modes, quatre-vingts à l'infinitif.

La démonstration pourrait s'allonger presque indéfiniment. Telle quelle elle paraîtra sans doute suffisante à justifier les dires du P. Ignace et de l'abbé Maillard.

Malgré de nombreuses ressemblances morphologiques, les langues des trois nations de l'Acadie formaient autant d'idiomes bien distincts, ce qui ne simplifiait nullement la besogne des missionnaires. Aussi on s'attachait à conserver le plus longtemps possible, dans chaque centre, au moins un religieux déjà familier avec la langue de l'endroit. C'est ainsi que le F. Elzéar de Saint-Florentin demeura neuf ou dix ans chez les Abénaquis de Pentagoët, tandis que le P. Balthazar se consacra pendant six ans aux sauvages du Golfe.

Digitized by Google

*
* *

Il nous reste à esquisser le portrait moral des tribus de l'Acadie. La tâche est rendue relativement aisée par le fait que le modèle continue de vivre et de se mouvoir sous nos yeux. A travers les modifications de surface, amenées par un long commerce avec l'Européen, subsiste toujours, dans son essence, le fond de l'âme primitive.

Nous devons pourtant à la vérité de reconnaître de notables différences entre les descriptions des divers auteurs qui écrivirent sur les sauvages. Il y a, de ce chef, un départ à faire, pour avoir la vérité, entre certaines impressions superficielles et une observation attentive. Voici ce que dit Montaigne à ce propos :

« J'ay vu autrefois parmy nous des hommes amenez par mer de loingtains païs, desquels parce que nous n'entendions aulcunement le language et que leur façon, au demeurant, et et leur contenance, et leurs vêtements (estaient) du tout esloingnez des nostres, qui de nous ne les estimait et sauvages et brutes ?... Tout ce qui nous semble estrange nous le condamnons... » (Essais, L. II. chap. XII).

« Nos peuples de la Nouvelle-France, dit à son tour Lescarbot, ne sont si brutaux, stupides ou lourdaux que l'on pourrait penser. Et trouve que c'est à grand tort qu'on dit d'eux que ce sont des bestes, gens cruels et sans raison ».

Le procédé est par trop sommaire. De ce qu'un homme ou un peuple n'ont point nos manières de se vêtir, se loger ou se nourrir, on les expédie d'un tournemain dans la région de tous les vices et de toutes les barbaries, à la façon de cet ineffable *Cadillac* qui couronne une série de réflexions par cet étrange bouquet : « Ils (les sauvages) ont de la peine à prononcer les mots qui commencent par ces trois lettres (il veut dire l'une des trois) : f, l, r (1) comme si Dieu voulait faire comprendre par là que c'était une nation maudite sans foy, sans loy et sans roy » (2).

Aux observateurs sérieux, les Souriquois et leurs voisins parurent dès les débuts un peuple doux, bienveillant, docile, accessible aux sentiments de l'honneur, et, au surplus, d'un esprit assez ouvert. N'est-il pas un riche spécimen de beauté morale ce respect dont les Micmacs de Port-Royal entourèrent pendant plus d'un an les propriétés de ces Français qu'ils

(1) Pour ce qui est de la lettre l, la remarque est matériellement fausse.
(2) Mémoire de l'Acadie, 1693. Aux Archives canadiennes.

Digitized by Google

avaient eu à peine le temps de connaître ? Poutrincourt ne les avait donc pas surestimés en laissant l'habitation sous leur sauvegarde, et Jacques Cartier, près d'un siècle plus tôt, n'avait pas si mal dit en parlant des Souriquois comme d'un peuple doux, honnête, tout prêt à entrer en amitiés avec les Français.

Je n'irai pas jusqu'à les dire incapables de violence, mais qui pourrait bien, l'âme tranquille, leur jeter la première pierre ? « Pour la cruauté, dit *Lescarbot,* quand je révoque en mémoire nos troubles derniers je crois que nous ne leur devons rien en ce regard, voire les surpassons de plus de juste mesure. S'ils ont à faire mourir quelqu'un, ils le font sans supplices excogités » (1).

Parfois pourtant ils copièrent les orgies sanglantes de leurs cousins les Iroquois, mais ces cruautés, on l'a reconnu, furent presque toujours provoquées. Doux et fidèles à leur amis, ils étaient sans pitié pour qui les offensait. L'oubli des injures était le point de la religion qu'ils prisaient le moins et qu'ils n'acceptaient pas sans résistance.

Voici comment s'y prit un jour l'abbé Maillard pour leur faire rentrer leur barbarie dans la gorge : (2)

Il arrivait au campement le lendemain du jour où un jeune Anglais prisonnier avait été lié, brûlé, scalpé. Il laissa passer un jour, après quoi il fit une assemblée chez le chef. Tous les hommes s'y rendirent et une conversation s'engagea que le missionnaire nous rapporte en ces termes : « Sans doute, mon Père, que tu as quelque nouvelle d'importance à nous apprendre ou quelque sérieux avis à nous donner, puisque tu prends toi-même la peine de nous faire assembler de si grand matin. — C'est l'un et l'autre, leur dis-je, mes enfants. » Et après leur avoir développé les lois de l'humanité en honneur chez tous les peuples : « Prenez garde, ajoute-t-il, à ce que je vais dire. L'homme, priant ou non priant, est toujours homme, c'est-à-dire un être vivant, bien différent du chien, du loup, du renard, du castor et de l'orignal. En agissant comme vous l'avez fait, vous êtes fort au-dessous de ce que vous devriez être. Que dis-je ? quoique priant, vous ne valez pas les nations non priantes ; quoi encore ? pour peu que vous réfléchissiez sur les indignes traitements que vous continuez de faire à vos prisonniers, vous devrez conclure que toutes les nations connues,

(1) Op cit.

(2) Nous citons et résumons la lettre de l'abbé Maillard à Mme de Drucourt, écrite en 1746 et publiée dans les *Soirées Canadiennes* de 1863.

Digitized by Google

priantes ou non priantes, regarderont les Mikmaques comme pires que des bêtes féroces, comme vraie engeance de diables... » Puis il leur remet sous les yeux les scènes horribles de l'avant-veille, flétrit hardiment leur cruauté et leur ivrognerie, entend leurs confessions et les envoie rejoindre un détachement de Français, auprès desquels ils font des prodiges de courage et d'humanité.

C'est donc entendu, le sauvage est vindicatif. Gare à qui lui manque ! « Si on le maltraite sans sujet, ont peut tout craindre de sa vengeance », c'est *Lescarbot* qui vous en avertit. Et *Diereville* rime cet écho :

> « Son vice le plus grand est qu'il aime vengeance
> Lorsque son ennemi lui a fait quelque offense. » (1)

Ils ne sont point ombrageux pour eux-mêmes seulement, leur susceptibilité veille jalousement sur tout ce qui leur tient au cœur. Quand ils sont convertis, ils n'entendent point plaisanterie sur leurs croyances. Un Anglais, aussi mal inspiré que mal appris, paya un jour de sa tête ses facéties de mauvais goût.

Avisant un groupe de Micmacs, il les apostropha ainsi (nous laissons parler l'un d'eux, témoin et narrateur) :

« Bonjour, Messieurs les Mikmaques, serviteurs de Marie : ô la grande dame pour vous, auprès de Dieu : sans elle pourriez-vous jamais naviguer en sécurité dans vos canots, surtout quand vous êtes bien saouls, ce qui vous arrive souvent ? Vous êtes sages dans le choix que vous avez fait de Marie pour être votre protectrice, la bonne Dame aimait le vin, et elle pouvait si peu s'en passer, qu'elle obligea un jour son fils comme malgré luy à faire un miracle, pour qu'elle n'en manquât pas. » Ces paroles furent outrageantes pour nous. Un de nos frères, nommé petit Jacques, nous ayant regardez, dit : « Tirerai-je mon poignard pour sauter sur cet Anglois et l'éventrer ? » Mon père, qui aimait beaucoup Saint-Martin et toute sa famille, dit aussitôt à petit Jacques pour l'empêcher de rien faire de semblable dans cette maison-là : « Sortons mon frère, j'ay quelque chose à te communiquer auparavant. » Nous sortîmes tous sans rien dire. A vingt ou trente pas de cette maison nous rencontrâmes notre Patriarche qui y allait, à qui nous racontâmes aussitôt ce qui nous y venoit d'arriver, et le dessein que nous avions formé de ne pas laisser impunis les blasphèmes de l'Anglois. Il nous parla

(1) Les Muses de la Nouvelle France, p. 41.

Digitized by Google

ainsi : « Mes enfants, quand les Juifs dirent à Jésus-Christ qu'il étoit possédé du diable, il ne leur répondit autre chose sinon qu'il ne l'étoit pas, et c'est toute la vengeance que le Sauveur tira de cette insulte atroce qu'ils luy avaient faite en le traitant de même. Croyez-vous pouvoir mieux faire que de le prendre pour modèle dans cette façon de se venger de ceux qui vomissoient contre lui les plus horribles blasphèmes ? Que ce que vous avez ouï sortir de la bouche de cet impie vous porte plutôt à le plaindre de ce qu'il est dans de si monstrueuses idées au sujet de la Vierge par excellence qu'à lui faire, à cause de cela, aucun mal. » Cette réponse de notre Patriarche eut la force d'appaiser le feu de notre indignation, mais elle ne l'éteignit pas, il vit encore et vivra longtemps, ce feu... »

Il ne s'apaisa que dans le sang de l'imprudent blasphémateur. Onze ans les sauvages attendirent l'occasion d'assouvir leur vengeance. Elle se présenta à la fin. Il y fallut bien des ruses, un piège tendu, des grimages, de faux signaux. Bref, la traîtrise réussit et l'Anglais abhorré tomba, frappé d'une balle, près du fort de Beauséjour.

Le plus grand ennemi de la morale des sauvages c'est l'alcool. Les Européens sont chargés, à ce sujet, d'une lourde responsabilité. Les Indiens, grands enfants, ne résistent pas à l'attrait du fruit dangereux. Ils n'ont pas le sens de la mesure. Les mettre devant l'eau-de-feu, comme ils nomment si bien cet ennemi, c'est les livrer à toutes les fureurs de l'ivresse.

Ce fut là l'un des tourments des missionnaires, des évêques, et de tous les véritables amis des sauvages. C'est surtout par l'infâme trafic de l'alcool que les Européens, suivant la remarque de l'abbé Ferland, ont exercé trop souvent une influence néfaste sur les indigènes. Sur ce chapitre encore, le missionnaire n'était pas écouté, ses terribles enfants trouvaient, pour éluder ses conseils, des subterfuges et des arguties remarquables. Voire, ils goguenardaient à l'occasion.

Un jour, le missionnaire en visite à l'Ile Royale annonça la messe pour le lendemain, et invita ses néophytes à un repas commun. En vue de ces agapes, il avait commandé « trois minots de blé d'inde (maïs), un quintal de farine, quarante livres de lard, avec dix pots de mélasse. » — « Tu fais bien les choses, observe un vieux jongleur, baptisé récemment, mais couronne l'œuvre en nous donnant au moins à chacun... deux petits coups d'eau-de-vie, tu ne saurais croire comment tu nous obligeras » (1).

(1) D'après la lettre de l'abbé Maillard. Voir la note ci-dessus.

Digitized by Google

Au lieu et place de la ration demandée, le missionnaire, on le devine, dut servir à ses néophites à l'imagination échauffée une douche réfrigérante de sages conseils.

Quant à faire entendre raison à des sauvages déjà émus par la funeste drogue, c'est impossible, et le tenter n'est pas sans danger. Ecoutons encore l'abbé Maillard qui décidément, connaissait à fond ses paroissiens :

« Voicy les risques que courent tous les missionnaires qui veulent être témoins de ce qui se passe parmi ce troupeau d'yvrognes, et qui s'ingèrent alors par un zèle indiscret de faire des semonces à des gens sourds à toute remontrance : c'est que d'abord ils sont bafouez, narguez, turlupinez et tournez en ridicule, jusqu'à ce qu'ils ayent ou cessé de parler ou pris un autre langage. Alors quelques-uns de cette troupe d'élite qui peuvent encore articuler, et qui font les beaux parleurs (car il s'en trouve toujours parmi eux, surtout dans ces occasions) viennent trouver le Patriarche et luy disent : « Toy tu es du ciel, et nous, nous sommes de la terre. Toy tu es un ange, et nous nous sommes des hommes. Tu es Patriarche, tu baptises, tu dis la messe, tu sais nettoyer celui qui te déclare qu'il est dans les ordures du péché : que ne sais-tu pas faire ! tu connais ce qui a été, ce qui est, ce qui sera, mille sortes d'écrits te l'apprennent... Tu nous instruis, tu nous prêches, tu nous reprends de nos défauts... Mais ce n'est pas ici que tu t'employes à cette œuvre, ce n'est pas actuellement qu'il te convient de le faire, tu es trop avisé pour ne pas sçavoir distinguer les temps et les moments où il faut que tu ouvres la bouche pour nous instruire et nous reprendre. Mais que vois-tu maintenant en nous de répréhensible ? L'eau-de-vie n'est-elle pas pour nous comme pour tous les autres hommes ?... tu nous as souvent dit qu'elle était un poison pour nos âmes, nous n'en sommes pas bien persuadés. L'est-elle pour celles de ta nation ?... D'ailleurs où vois-tu que nous en buvions avec excès ? Regarde, mon Père, nous n'en buvons jamais qu'un coup à la fois, et souvent un seul coup nous suffit, non pas comme vous autres, qui non contents d'un coup, en buvez en outre dix, vingt, trente après le premier... Veux-tu, mon Père, faire comme moy ? Ce coup est pour toy, j'en prendrai un autre... « Il porte le casseau à sa bouche et avale ce qui est dedans presque tout d'un trait ; bientôt il bave, il écume, il se lève pour chanter et danser, il tire son poignard et menace un ennemi qu'il ne voit point...

Digitized by Google

Si le missionnaire est sage, il doit trouver un prétexte pour s'esquiver, et revenir après l'orage » (1).

On voit que ces messieurs connaissent la plaisanterie. Ils ne manquent pas d'intelligence, d'ailleurs. Lescarbot n'en rencontra point de niais « comme il s'en trouve parfois ès pays d'Europe. Ils ont du jugement en leurs discours et, s'ils n'ont pas toujours la raison pour eux, n'en sont pas moins *raisonneurs.* »

Un jour, le sermon dominical roulait sur ce texte : *Vovete et reddite Domino Deo vestro ;* faites des vœux et accomplissez-les. L'assistance était européenne, mais un Indien s'y trouvait mélangé. A la fin de l'office, celui-ci va trouver le prédicateur et lui dit en son jargon : « Moi fais vœu aller avec toi ». Le prêtre, flairant peut-être une conversion, peut-être n'ayant pas de réplique appropriée, répond : « Eh bien ! fais ce que tu as promis ». Arrivé au presbytère, l'amateur de vœux insiste : « J'ai voué de souper avec toi ». Le repas fini, nouvel engagement : « Je fais vœu de passer la nuit chez toi ». Se jugeant suffisamment taxé, le prêtre prend cette fois les devants et déclare d'un ton décidé : « Et moi je fais vœu que tu décamperas au lever du soleil ». Dès le petit jour, le jureur s'échappa sans bruit et « sans cérémonie » (2).

Ce récit, d'ailleurs tout impersonnel, semble bien un peu apprêté. Nous ne mettrions pas la main au feu que le compatriote de Dickens, auquel nous le devons, n'a rien prêté de son humour anglais à l'enfant des bois, mais comme il n'a prêté qu'à un riche, nons tenons pour valable son affirmation.

Nous accueillerions avec une plus entière confiance les consultations que nous rapporte l'abbé Maillard et pour la solution desquelles il dut faire appel à une casuistique spéciale fondée sur une expérience quotidienne. Nous citons d'après la même lettre.

« Mon Père, nous avons trouvé des bestiaux éloignez de beaucoup plus de trois lieues des habitations françoises, nous les regardons comme perdus et égarez pour jamais dans les bois : ne seroit-il pas mieux que nous les tuassions pour profiter de leur chair et de leur peau, plutôt que de les laisser perdre? » Je répondis alors : « Quand je saurai que ce n'est pas vous-mêmes qui les avez fait fuir jusqu'à cette distance dans les bois, je saurai vous dire s'il convient que vous vous en empariez. Si vous vous avisez de le faire avant la réponse que je vous dis

(1) Lettre de l'abbé Maillard. Voir la note ci-dessus.
(2) Drake. — *History of the Indians of America.*

Digitized by Google

d'attendre, M. le Gouverneur en sera informé, et l'entrée de l'église vous sera refusée jusqu'à ce que vous m'ayez apporté soit en argent, soit en effets ce que les bestiaux seront reconnus valoir : car que ces bestiaux se soient écartez d'eux-mêmes sans que vous les ayez fait fuir, je le veux bien : mais en mettant vous-même la main dessus sans avoir égard à ce que je viens de vous dire, il ne se pourra que vous ne vous fassiez violemment soupçonner de les avoir vous-mêmes chassez jusques dans l'endroit où vous les aurez tuez. »

De même, le missionnaire avait fort à faire pour arrêter les malins qui voulaient mettre leurs vagabondages au compte d'une piété de commande et prétextaient par exemple le vœu d'aller à Sainte-Anne de Beaupré. La dévotion à Sainte Anne n'en était pas moins réelle et très vive chez les Micmacs. Dès 1629, ceux du Cap Breton avaient dans leur île une chapelle dédiée à la sainte aïeule du Sauveur, à « notre grand'Mère Sainte Anne » comme ils disent, et cette dévotion alla toujours en augmentant. Mais un jour, les Micmacs veulent avoir chez eux un vrai pèlerinage, une réplique de Beaupré (1) qui soit le rendez-vous annuel de toute la tribu. Cette faveur, ils veulent la demander à la bonne Sainte Anne du Nord. En leur nom, l'un d'eux fera, cette fois, un véritable pélerinage dont nous empruntons le récit à M. Taché (2).

« Mais quels sont donc ceux-là, qui tranchent sur les autres par leurs traits et leurs costumes ?

Ce sont les premiers enfants du sol, les membres des tribus sauvages converties à la foi !

Remarquez-vous, au milieu d'eux, ces deux nobles vieillards ? C'est le Chef des Micmacs et sa femme. Ils sont venus seuls dans leur canot d'écorce, malgré la distance. Ils sont âgés et cependant ils sont partis sans se munir de provisions ! De Ristigouche ici, ils ont demandé leur nourriture à l'aumône, de poste en poste. Ils ont jeûné tous les jours, et prié continuellement.

Savez-vous ce qu'ils viennent demander à Sainte Anne ? Ils viennent la prier de leur permettre d'établir, à Ristigouche, un pèlerinage à la bonne Sainte Anne, et de vouloir bien aider leur tribu du secours de son intercession, dans l'exécution de ce projet.

Ils représentent que les Micmacs viennent bien de temps en temps à la bonne Sainte Anne du Nord, mais que tous ne peuvent

(1) Sainte Anne de Beaupré, sur le Saint-Laurent, en aval de Québec.

(2) J. C. Taché, Forestiers et voyageurs.

Digitized by Google

pas venir ; ils demeurent si loin. Tous cependant voudraient invoquer leur bonne Patronne dans une église portant son nom. Eux sont venus cette fois, pour et au nom de la nation entière, demander cette faveur.

Sainte Anne a exaucé les Micmacs comme elle en a exaucé bien d'autres ! »

En effet, Sainte Anne de Ristigouche est devenue la capitale religieuse de la tribu. Les Micmacs y viennent tous les ans en grand nombre, célébrer la grande Patronne et recevoir le mot d'ordre du Patriarche.

*
* *

Nous avons reconnu aux Indigènes une intelligence ouverte ; ce n'est pas assez dire. Ils ne sont réfractaires à aucune sorte de culture. Le P. Leclercq affirme qu'il ne leur manque que l'application et la constance pour atteindre aux sommets. Il a vu façonner des philosophes et des théologiens, mais un beau jour, ces bacheliers plantaient là leurs livres et revenaient philosopher dans les bois.

On réussit aujourd'hui, grâce à de puissants moyens matériels et financiers, à pousser certains individus jusqu'à de belles altitudes. Telle société savante des Etats-Unis compte parmi ses membres des fils, voire des filles des anciens maîtres du sol. Pour la masse, le souffle est court et l'ambition nulle. Si l'esprit s'éveille vite, il retombe bientôt dans le coma. A dix ans un enfant semble un prodige, puis, subitement, les progrès s'arrêtent.

Il en est autrement des connaissances usuelles de la vie pratique. Un sauvage d'aujourd'hui est aussi habile que ses pères à manier l'aviron. Il sait aussi, sans l'aide d'aucune mesure, disposer les lanières d'écorce et les légères traverses qui vont, sous ses doigts, prendre la forme d'un canot. J'ai assisté à cette opération et je me suis convaincu qu'un sauvage a, comme on dit, le compas dans l'œil et qu'il est né dessinateur.

Le sauvage a la voix juste, mais il ignore l'harmonie. Son chant est lent, nuancé, langoureux.

Les Souriquois sont rieurs, ils aiment entendre les contes et en fabriquent de leur crû. « Il y avait de ces vieillards qui en composaient comme on faisoit aux enfants du temps des Fées, ou de Peau d'asne ou autres semblables, mais eux les composaient sur les Orignaux, sur les Renards et autres animaux ; ils disaient qu'ils en avaient vus d'assez puissants pour avoir appris

Digitized by Google

à travailler aux autres comme sont les Castors et ouï d'autres qui parloient, ils faisoient des contes qui étoient agréables et d'esprit. Quand ils en disoient quelqu'un c'estoit toujours par ouy dire de leur grand-père, ce qui faisoit paroitre qu'ils avaient eu connaissance du Déluge et des choses de l'ancienne Loy. Lorsqu'ils faisaient des festins de réjouissance, après estre bien repus, il y en avait toujours quelqu'un qui en faisait un si long qu'il en avait pour toute la journée et soirée avec les intervalles de rire, ils estaient grands rieux. Si un faisait un conte, tous l'écoutaient avec un grand silence, s'ils se mettaient à rire c'était un ris général, pendant ce temps-là ils ne laissaient pas de pétuner »(1).

Quant aux disciplines sexuelles, aux *mœurs* proprement dites, les sauvages de l'Acadie ont mérité un bon témoignage : « Ils sont chastes » ont affirmé les premiers historiens. Ferland, Hannay, Murdoch et d'autres encore ont accepté ce verdict.

Il y a pourtant une exception, et de taille. Le P. Biard, qui séjourna à Port-Royal en 1612, fait des sauvages un portrait si chargé que nous n'y reconnaissons pas ce minimum de bien que tout missionnaire réussit à découvrir au fond des âmes les plus dépourvues. Il les dépeint : « sans police, sans mœurs, échangeant leurs femmes, adonnés à toute luxure. » (2)

Un certain entraînement se trahit ici et nous rappelle que l'écrivain jésuite a une thèse à soutenir, issue d'une polémique autour des premiers baptêmes de Port-Royal : la thèse pessimiste qu'on opposa à la thèse optimiste défendue par *Lescarbot*. Il a donc tendance à noircir ces pauvres indigènes auxquels, par contre, l'avocat est si favorable. L'un des griefs du P. Biard nous étonne sous sa plume. Il ajoute aux autres défauts énumérés plus haut celui de « coureurs de bois ». Certes, oui, les Abénaquis étaient coureurs de bois ; il le fallait bien pour traquer la martre et le caribou. Il y eut aussi des Français « coureurs de bois ». Et si, dans ce nombre, se trouvèrent de vulgaires aventuriers, le monde fut heureux d'y compter des pionniers et des découvreurs.

Bref, nous serions prêts à rabattre quelque chose des éloges décernés par *Lescarbot* à ses amis à la peau brune, mais le témoignage du P. Biard ne détruit pas, à nos yeux, l'opinion plutôt favorable que les autres historiens nous ont donnée des mœurs indigènes de l'Acadie.

(1) Denys. Description géographique.
(2) Relation de 1613.

Digitized by Google

Assez faibles de volonté, à la merci des mauvaises influences venues d'Europe, témoins de l'inconduite de quelques Français avec les sauvagesses, ils n'ont pas été à l'abri des excès de toute sorte. L'alcool aidant, ils ont pu glisser dans la fange, mais les missionnaires d'alors et ceux d'aujourd'hui, auraient-ils tort de faire remonter les responsabilités aux Européens, et ceci ôte-t-il toute vraisemblance à cette chasteté relative affirmée par plusieurs ?

De toute façon, les apôtres, qui, aujourd'hui comme jadis, vieillissent au milieu de ces peuples, ne les trouvent pas — loin de là — indignes d'intérêt. Ils connaissent leurs défauts, certes, et ils sont bien placés pour en pâtir, mais ils savent, au milieu des scories, découvrir le métal enfoui, le purifier, le ciseler, en faire un bijou. Le Canada ne prépare-t-il pas des autels à une humble fille des bois, la vénérable *Tegakouita* ?

Le P. Ignace, dans le rapport latin maintes fois cité, désigne ordinairement les sauvages du nom d'étrangers, *alienigena* (1), une fois, il les appelle enfants des bois, *silvestres*, et une fois *barbares*. Mais aucun de ces termes n'a sous sa plume un sens péjoratif. Il confond souvent dans son récit fidèles de France et baptisés de la brousse. On sent que lui et les autres apôtres les confondent aussi dans la même sollicitude. C'est d'eux surtout qu'il veut parler quand il nous montre le P. Balthazar s'embarquant à deux reprises par des moyens de fortune, pour atteindre, revoir et secourir, en bravant les édits de mort, « ses très chers disciples dans le Christ ».

*
* *

Les écrivains qui ont vanté la douceur de mœurs des Souriquois n'ont point prétendu leur dénier le courage et la vertu guerrière. Lescarbot affirme que « dix Souriquois se hasarderont toujours contre vingt Armouchiquois ». Et Lamothe-Cadillac, dans le mémoire cité plus haut, estime que les Abénaquis du Kennebec étaient un excellent tampon, bien placé pour amortir le choc des Anglais du Sud : « ils les auraient attendus de pied ferme et ils (les Anglais) couraient risque d'être mal reçus ». Il ajoute que les Iroquois, les terribles Iroquois, qui furent parfois lancés contre eux « ont toujours seigné du nés dans cette rencontre ».

(1) Une lecture un peu hâtive du manuscrit du P. Ignace nous fit écrire d'abord : Abienigona, que nous prenions pour une latinisation du terme *abénaqui* appliqué, dans l'hypothèse, aux trois tribus de l'Acadie. Le document a été inséré dans le rapport sur les Archives Canadiennes (1905) avec cette erreur neuf fois répétée, dont nous sommes responsable et que nous tenons à signaler.

Digitized by Google

Si savoir se battre est courageux, refuser la guerre est souvent, pour un sauvage, plus grand et plus difficile, surtout quand il y aurait du profit à guerroyer. C'est ce que firent, un jour, les Micmacs, que Georges Washington prétendait mêler à sa querelle contre l'Angleterre. Ces Messieurs y mirent des formes dignes du protocole le plus élaboré. Qu'on en juge :

Amis, Frères et Concitoyens,

Au printemps de cette année, nous avons reçu avec la plus grande joie une très aimable lettre de notre Ami et Frère son Excellence Georges WASHINGTON.

Ce qu'il disait nous a grandement satisfaits et nous a décidés à persévérer dans notre amitié avec la même fidélité qu'il témoigne à notre endroit et à garder à jamais la chaîne brillante (de cette amitié).

Ces jours derniers, la nouvelle se répandait parmi nous d'un nouveau message qui nous enjoint de déterrer la hache de guerre.

Là-dessus, nous nous sommes assemblés et nous avons découvert que certains de nos jeunes gens sont allés vous trouver avec le titre usurpé de chefs et ont conclu avec vous une alliance de guerre. C'était contraire à nos vœux et le résultat d'un malentendu.

Notre situation actuelle, autant que notre penchant, nous incline à la paix. Nous n'avons recours à nos armes que pour la chasse nécessaire à la subsistance de nos familles. Il nous est impossible d'accepter les conditions proposées, pour ce motif, entre bien d'autres, que notre chiffre est trop restreint. Et comme cet acte s'est fait en dehors de notre autorité et sans l'assentiment des différentes tribus, nous sommes dans l'obligation de vous le retourner.

Nous protestons que, de notre part, la chaine de l'amitié subsiste et, nous l'espérons bien, pour toujours. Un rapport plus complet sur notre situation sera délivré en notre nom à notre frère le sieur John Allan, porteur des présentes. Notre affection et notre amitié à vous tous.

Nous sommes vos Amis et Frères.

Joseph Sapsarouch, Chef de Miramichi, Jean-Batiste Alymp, Chef de Rechibouctou, Augustin Michel de Rechibouctou.

Thomas Athanase, Chef de Chédiac et Cocagne.

Jérome Athanase de Chédiac.

Baptiste Arguimon, Chef de Chiguenictou.

Jean Arguimon de Chiguenictou.

Charles Aleria du Cap Sable.

A Cobden, le 19 septembre 1776 (1).

Une main plus habile que celles des signataires tenait la plume, car une note nous avertit que ceux-ci ne purent qu'apposer leur marque. Il est même vraisemblable qu'il y avait quelque souffleur en soutane dans la coulisse. Mais les sauvages n'auraient pas accepté de tenir un langage qu'ils n'avaient pas dans le cœur et on peut leur faire crédit de tout ce qu'il y a de fier dans cette lettre.

(1) Traduit de DRAKE, History of the Indians of America.

Digitized by Google

Ils eurent d'ailleurs le dernier mot. Washington n'insista pas. Peu après, il écrivait, en termes très amicaux, aux tribus de la Rivière St-Jean, les mettant en garde contre les manœuvres du roi d'Angleterre sans toutefois réclamer un concours qu'il n'espérait plus obtenir. Quel sens pouvait bien avoir, pour les fidèles amis de la France, cette guerre de quelques Anglais contre d'autres Anglais ?

Ce refus, nous l'avons insinué, n'était pas sans mérite. Les primes offertes étaient certainement très élevées. Trente ans plus tôt, on offrait mille livres sterling à un volontaire et quatre cents à un régulier, sans compter un surplus de dix livres par scalp et vingt par prisonnier. Ce n'était pas assez pour entraîner les sauvages dans une guerre qui n'était point la leur, sous les ordres d'une race détestée.

Ce fut autre chose quand l'intérêt de la tribu se trouva en jeu. Et l'on vit un jour cette chose stupéfiante : le chef d'une poignée d'enfants des bois qui envoya à la puissante Angleterre un véritable ultimatum. Cette pièce vaut d'être lue dans son entier :

Déclaration de guerre des Micmacs aux Anglais s'ils refusent d'abanbonner Kchibouktouk (Halifax).

C'est ainsi qu'écrivent les chefs sauvages au Gouverneur de Kchibouktouk.

Seigneur.

L'endroit où tu fais des habitations, où tu bâtis un fort, où tu veux maintenant comme t'introniser, cette terre dont tu veux présentement te rendre maitre absolu, cette terre m'appartient, j'en suis sorti comme l'herbe, c'est ma résidence ; c'est ma terre à moy sauvage ; oui, je le jure, c'est Dieu qui me l'a donnée pour être mon païs à perpétuité.

Que je te dise donc d'abord les dispositions de mon cœur à ton égard, car il ne se peut que ce que tu fais à Kchibouktouk ne m'allarme. Mon Roy et ton Roy ont fait entr'eux le partage des terres ; c'est ce qui fait qu'aujourd'hui ils sont en paix, mais moy il ne se peut que je fasse paix ou alliance avec toy, montre-moy où moy sauvage me logerai ? tu me chasses toy, où veux-tu donc que je me réfugie ? tu t'es emparé de presque toute cette terre dans toute son étendue, il ne me restait plus que Kchibouktouk. Tu m'envies encore ce morceau, jusques-là même que tu veux m'en chasser. Je connais par là que tu m'engages toy-même à ne cesser de nous faire la guerre, et à ne jamais faire alliance entre nous, tu te glorifies de ton grand nombre, moi sauvage en petit nombre ne me glorifie en autre chose qu'en Dieu qui sçait très bien tout ce dont il s'agit ; un ver de terre sçait regimber quand on l'attaque, moy sauvage il ne se peut que je croye valoir au moins un tant soit peu plus qu'un ver de terre, à plus forte raison sçaurai-je me défendre si on m'attaque.

La résidence du Port Royal ne me fait pas ombrage, car tu vois que depuis long tems je t'y laisse tranquille, mais présentement tu me forces d'ouvrir

Digitized by Google

la bouche par le vol considérable que tu me fais. J'iray bientôt te voir, peut-être recevras tu bien ce que je te dirai ; si tu m'écoutes, que tu me parles comme il faut, et que tu exécutes tes belles paroles, je connaîtrai par là que tu ne recherches que le bien, de sorte que toutes choses prendront un bon tour ; je ne t'en dis pas davantage pour ne te pas rompre plus longtemps la tête par mes discours.

Je te salue, Seigneur.

Ecrit au Port Toulouse cinq jours avant la Saint-Michel (1).

Cet usage de déclarer la guerre, particulier aux Micmacs, est l'indice d'une certaine loyauté de caractère qui les prédisposait à une mutuelle compréhension avec la race franque.

Malgré l'affirmation un peu absolue de *Lescarbot,* il ne faudrait pas croire que leur façon de guerroyer fût exempte de toute barbarie. Les Souriquois n'ignoraient pas les tortures en usage chez leurs pareils. Ils les connaissaient pour en avoir pâti à l'occasion, et, le cas échéant, ils n'avaient pas un scrupule excessif d'y recourir. Leur *question* consistait à soulever en l'air leurs victimes pour les laisser retomber lourdement sur le dos. Ils fouettaient aussi, et, tout comme les Iroquois, ils déchiraient et brûlaient leur ennemi au poteau. La différence, c'est qu'ils usaient de ces supplices plus rarement, et seulement sur les ennemis dont ils avaient à tirer vengeance. au lieu que les Iroquois en récompensaient ceux qu'ils savaient être leurs meilleurs amis, les Jogues et les Brébeuf.

* * *

Nous terminerons ce chapitre par la constatation souvent faite de cette indéfectible amitié entre les colons de la Nouvelle-France et leurs voisins à face de cuivre. Cette fidélité fut plus remarquable encore en Acadie que dans le Canada. Les Hurons ont sur la conscience la mort du *P. Viel ;* nous ne connaissons pas semblable traîtrise chez les Micmacs ou les Abénaquis. Champlain avait un empire absolu sur ses alliés : « Tu es petit, mon père, lui disaient les Hurons, mais tu as le regard de l'aigle ». En Acadie, Poutrincourt d'abord, puis Razilly et ses successeurs acquirent le même ascendant sur les tribus de l'est. La fidélité de celles-ci fut d'autant plus remarquable qu'elle fut mise, du fait des multiples invasions, à une plus rude épreuve. Elle est un beau témoignage des vertus colonisatrices, entravées souvent, mais très réelles, de la race française.

P. CANDIDE.

(1) DRAKE. Op. cit.

Digitized by Google

SAINT THOMAS ET LES DIRECTIONS PONTIFICALES

RÉPONSE DU R. P. HEDDE, O. P.
ANNOTATIONS DU R. P. JEAN DE DIEU.

Le R. P. Hedde, O. P., nous adresse l'injonction suivante : « Monsieur le Directeur, veuillez faire insérer dans les « Etudes Franciscaines l'article ci-joint qui répond à l'article « du P. Jean de Dieu (sept.-oct. 1924) ». Suit une protestation d'amitié pour l'Ordre Séraphique.

Nous sommes heureux de revenir sur un sujet que nous n'avons pas épuisé et nous remercions le R. P. de nous en donner la facilité : d'autant que son article ne répond pas du tout au nôtre — nous approuvions ses conclusions — mais essaie de répondre aux réserves que nous avons formulées... et à quelques autres vérités, que nous avons cru pouvoir exprimer. De quelle façon, le lecteur en jugera et trouvera au bas des pages nos réflexions.

***

Un entrefilet de la *Vie Catholique* m'a fait connaître un article des *Etudes Franciscaines* de septembre-octobre 1924, où le P. Jean de Dieu s'occupait longuement de l'étude que j'ai publiée récemment dans la *Revue apologétique*, 1er août 1924 : *De l'autorité de S. Thomas...* Je tiens à remercier l'auteur qui veut bien qualifier mon article de « consciencieux et objectif ». et qui reconnaît à mon interprétation « une telle netteté qu'on n'eût pu demander mieux ».

Je ne voudrais pas cependant qu'on abusât de mes paroles pour me dissocier des autres thomistes, qu'on se servît de mes expressions pour leur porter des coups immérités, quitte à m'abattre ensuite isolément. Cette ruse renouvelée du vieil Horace, n'aura plus le même succès, si l'on veut bien lire les lignes qui vont suivre et qui expliqueront la position très nette adoptée dans la *Revue Apologétique*.

J'ai rappelé les principales décisions des Papes relatives à l'autorité de saint Thomas dans l'enseignement catholique de la philosophie. Or tous les

Digitized by Google

mots sont à peser. Car on peut considérer l'autorité de saint Thomas d'Aquin en matière philosophique à un double point de vue. Il y a son autorité *intrinsèque* qui résulte de la valeur de son enseignement et de la profondeur de son génie, et il est évident que cette autorité très grande sera variable selon les esprits, puisque chaque esprit ne peut apprécier le grand Docteur que dans la mesure où il l'a pénétré ; ce n'est donc pas à ce point de vue que je me suis placé. Mais il y a aussi son autorité *extrinsèque,* telle qu'elle résulte des décisions de l'Eglise, et cette autorité doit apparaître la même aux yeux de tous les catholiques soumis à la hiérarchie ; c'est cette autorité extrinsèque que j'ai essayé de définir avec le plus de précision possible. Si bien que je disais d'avance : « Si j'aboutis à une solution moyenne, ce n'est pas tant dans le chimérique espoir de réconcilier les extrêmes, c'est parce que cette solution me paraît imposée par des faits incontestables et une logique à laquelle il me paraît impossible de se dérober ».

J'ai su, depuis, que la solution moyenne proposée par mon article était accueillie avec joie par des esprits sérieux et pondérés des différentes écoles ; ce sont les seuls suffrages que brigue un théologien (1). C'est parce que n'ai pas encore perdu l'espoir de réconcilier les esprits extrêmes, que je vais répondre à l'accusation d'illogisme que le R. P. lance contre moi à la page 464. Je n'ai jamais prétendu être infaillible, et certes je puis me tromper, mais je tiens à me conformer aux règles de la logique.

Le R. P., après avoir attaqué un article de l'*Ami du Clergé* (2) que je n'ai pas à défendre, ajoute : « illogisme que nous retrouvons dans l'article du P. Hedde : après avoir déclaré que le Pape laisse la liberté de suivre Scot ou Suarez dans les questions disputées et que les thèses thomistes sont des directions sûres proposées par l'Eglise, le R. P. ajoute : *Garantie précieuse qui n'est pas accordée aux théories rivales. A chacun, selon sa prudence et ses lumières, de s'aventurer, s'il l'ose, dans des voies qui ne sont d'aucune manière garanties par le magistère ecclésiastique.* »

Où donc est l'illogisme de ma part ? Je cherche en vain. S'il est vrai que l'Eglise refuse présentement d'imposer à l'adhésion du penseur catholique certaines des vingt-quatre thèses thomistes, néanmoins elle enjoint de les proposer *comme des règles directives sûres,* cela, n'est-ce rien ? et n'ai-je pas le droit d'y voir une *garantie précieuse qui n'est pas accordée aux théories rivales ?* Pour le professeur, jeune ou vieux, qui a conscience de sa terrible responsabilité lorsqu'il dirige les esprits de ses élèves, de futurs prêtres, dans les voies les plus difficiles de la pensée, n'est-ce pas une consolation réelle que de savoir qu'en suivant les thèses de saint Thomas il s'engagera dans une voie sûre et qu'il ne risque pas de compromettre la foi de ses élèves ? N'ayant pu se former une conviction motivée entre des systèmes qui se partagent les plus grands esprits dont s'honore le passé de l'Eglise, devra-t-il s'arrêter immobile comme l'âne de Buridan et se dérober au devoir d'enseigner ? devra-t-il se réfugier dans le scepticisme qui est la pire

---

(1) « Esprits sérieux et pondérés », nous acceptons l'éloge puisque, nous aussi, nous avons accueilli avec joie l'article du R. P.

(2) Article que nous avons au contraire cité avec honneur, mais où nous avons signalé le même illogisme que chez le R. P.

Digitized by Google

des solutions ? Non, il a le devoir d'enseigner et de défendre les thèses que l'Eglise lui donne comme des règles directives sûres (3).

Mais alors où reste la liberté de la recherche que je reconnaissais tout à l'heure ? Elle réside dans ce fait que l'Eglise n'ayant pas exigé l'adhésion interne à ces thèses, il peut se faire qu'un professeur arrive à se créer une conviction en sens contraire. Il pourra l'enseigner comme une opinion personnelle (4). A lui s'applique le reste de ma phrase incriminée : « *A chacun, selon sa prudence et ses lumières, de s'aventurer, s'il l'ose, dans des*

---

(3) Les vérités fondamentales de la philosophie chrétienne ne sont pas assez nombreuses, assez clairement expliquées et prouvées par les maitres de la pensée catholique pour éviter le scepticisme ? Il ne suffit pas de les admettre, il faut encore suivre tel ou tel maître dans les questions discutées ? Nul philosophe ne l'admettra de sang-froid.

D'autant moins que le R. P. imposerait cette obligation au professeur. Le professeur, « s'il a conscience de sa terrible responsabilité lorsqu'il dirige les esprits de ses élèves », doit savoir que son rôle est de former des esprits bien équilibrés, capables de juger avec pondération, et non point de pourvoir ses élèves, bon gré mal gré, d'un système. « Si non intelligis, crede ! » disait un thomiste connu. « Si tu ne comprends pas, crois ! » Ce n'est pas la parole d'un professeur qui a conscience de sa terrible responsabilité !

Le professeur n'accomplit pas sa tâche s'il ne montre l'importance particulière de chaque principe et de chaque opinion, s'il ne place principes et opinions dans une perspective conforme à la logique et à la vérité. Il n'est pas maître de son art s'il laisse l'étudiant sous l'impression que telle opinion forme avec les principes un bloc à recevoir ou à rejeter sans distinction.

Ceci ne veut pas dire que le professeur ne puisse choisir, et même n'ait avantage à choisir, parmi les systèmes en présence. Mais il doit reconnaitre loyalement et indiquer avec exactitude le fort et le faible de chaque système, donner les raisons de son choix et ne pas contraindre l'étudiant à le suivre sous peine de renoncer aux principes certains, communs à tous les systèmes.

A ne prendre que la philosophie chrétienne, le nombre de ces principes certains et communs est assez grand pour satisfaire aux exigences essentielles de la raison. La probité scientifique veut que l'on n'en fasse pas le privilège d'un système particulier.

La tendance à s'attribuer ce privilège est l'un des points les plus faibles du thomisme intégral.

(4) Ce passage nous est particulièrement agréable, car il témoigne de notre accord avec le R. P.

Un professeur peut légitimement enseigner une opinion différente de celle de S. Thomas. Recueillons cette affirmation de principe. Trop souvent, selon l'interprétation étroite et inexacte des directions pontificales, on limitait la liberté d'opinion au domaine de la recherche personnelle Comme si exclure cette liberté de l'enseignement, enlever pareille liberté au professeur, ce n'était pas la supprimer *par extinction.*

Donner sans cesse telles et telles opinions pour l'expression de la vérité absolue, n'est-ce pas en effet rendre très difficile l'étude et la compréhension d'idées différentes ? N'est-ce pas surtout interdire *en fait* l'adhésion à ces idées-ci et par là supprimer toute liberté ?

Digitized by Google

voies qui ne sont d'aucune manière garanties par le magistère ecclésiastique ». C'est ici la marche dans l'inconnu. C'est parfaitement le droit du philosophe que de s'aventurer ainsi dans l'inconnu, c'est même la condition du progrès ; mais il le fait à ses risques et périls. Les conclusions auxquelles aboutira ce nouveau Robinson ne sont *d'aucune manière garanties par le magistère ecclésiastique ;* cela ne veut pas dire qu'elles seront forcément erronées, mais il n'aura d'autre guide que *sa prudence et ses lumières ;* c'est quelque chose, mais c'est peu, surtout s'il estime que c'est beaucoup (5). Je n'ai pas dit autre chose, où donc est l'illogisme ?

Le R. P. me reproche encore comme un illogisme de « voir dans les thèses thomistes ce que l'Eglise, par une de ses Congrégations, a *déclaré être la vérité doctrinale* ». Je reconnais qu'il y aurait de ma part illogisme à déclarer d'une part que les vingt-quatre thèses thomistes ont été proclamées être « la vérité doctrinale » et à concéder par ailleurs que certaines d'entre elles ne sont pas imposées à l'adhésion interne du catholique. Mais cet illogisme, je ne l'ai point commis, car je n'ai jamais dit ce que l'on me reproche, quoique les cinq mots incriminés soient à la page 519 de mon article ; c'est comme si l'on reprochait à la Bible d'être impie à cause de ces trois mots d'un psaume : NON EST DEUS.

Aussi faut-il rétablir dans son intégrité la phrase dont on n'avait cité que la finale. Ayant rappelé la démarche heureuse du P. Ledochowski auprès de Benoît XV pour arrêter l'interprétation excessive du décret du 27 juillet 1914 de la Congrégation des Etudes, j'ajoutais : « On ne pouvait admettre d'ailleurs que la Compagnie de Jésus ait obtenu personnellement dispense d'enseigner ce que l'Eglise, par une de ses Congrégations, avait déclaré être la vérité doctrinale, il fallait donc régulariser cette situation anormale par un décret universel ».

Ma pensée me paraissait claire ; si elle a échappé à un seul, il convient de l'expliquer.

En 1915, les jésuites ont obtenu d'être dispensés d'enseigner certaines thèses que la Congrégation des Etudes avait proclamées par son décret du 27 juillet 1914, fondamentales dans saint Thomas ; par ailleurs, le Pape Pie X, dans son Motu proprio du 29 juin 1914, avait condamné sévèrement ceux qui méprisent les enseignements fondamentaux de la métaphysique de saint Thomas ; dès lors l'interprétation obvie était que s'écarter des vingt-quatre thèses thomistes entraînait les condamnations de Pie X. Comment alors admettre cette interprétation obvie, mais non nécessaire (6), sans

(5) Nul théologien ne souscrira de sang-froid à des affirmations aussi générales et aussi exclusives, aussi contraires à l'histoire et aussi peu conformes à la doctrine du magistère ecclésiastique. En dehors de S. Thomas, il n'y aurait que l'inconnu livré à de pauvres Robinsons ? Nulle école, nuls maîtres, nulle tradition intellectuelle souvent approuvée par l'Eglise ? N'avons-nous pas été bon prince en n'insistant, pour faire bref, que sur la faute de logique du R. P. ? Aussi quand il essaie d'effrayer le professeur qui voudrait marcher dans une voie toujours ouverte, et toujours suivie, ne peut-il réussir qu'à enfler la voix.

(6) Justement. Cette interprétation, obvie parce qu'elle était donnée à la légère, n'était pas nécessaire et n'était pas exacte : nous l'avons montré.

Digitized by Google

conclure que « la Compagnie de Jésus ait obtenu personnellement dispense d'enseigner ce que l'Eglise, par une de ses Congrégations, avait déclaré être la vérité doctrinale ». — Conclusion évidemment absurde, car on obtient à Rome bien des dispenses, mais non celle « d'enseigner la vérité doctrinale ». Et voilà pourquoi j'ajoutais : « Il fallait donc régulariser cette situation anormale par un décret universel » qui montrât que Rome ne s'était pas prononcée dans le sens où beaucoup l'avaient cru. Et c'est ce que fit la Congrégation avec beaucoup de souplesse, lorsque, sans rapporter son décret du 27 juillet 1914, elle déclara, le 7 mars 1916, que les vingt-quatre thèses contiennent la doctrine authentique de saint Thomas, et qu'elles doivent être proposées comme des normes directives sûres.

Puisque certains avaient obtenu de l'autorité supérieure dispense de les enseigner, la Congrégation cessait de les donner « comme la vérité doctrinale » imposée à tous, mais elle continuait à ordonner qu'elles fussent proposées comme des normes directives sûres. Tout cela est très logique, et chez elle, et j'espère aussi chez moi (7).

Je ne puis souscrire à ce que dit mon contradicteur, quand il ajoute, p. 465, que les opinions opposées aux thèses thomistes « peuvent être plus sûres et plus vraies ». — *Plus vraies,* — il peut le croire dans la mesure où la liberté lui est accordée; *plus sûres*, non, la sécurité est du côté des thèses que l'Eglise oblige de *proposer comme des règles sûres.*

Cela me paraît si clair que je me suis demandé si le R. P. n'avait pas fait confusion entre les deux sens du mot *sûr : certus* et *securus*. Il y aurait illogisme de ma part à reconnaître la liberté accordée à l'enseignement de

---

Elle s'explique par l'entraînement des esprits, mais c'était elle qui créait « une situation anormale à régulariser ». Il suffisait de rappeler les intelligences à plus de sagesse. Benoît XV et sa Sainteté Pie XI l'ont fait avec douceur mais de plus en plus nettement.

(7) L'affirmation du R. P., relative aux thèses thomistes que « l'Église, par une de ses Congrégations, a déclaré être la vérité doctrinale », ne change pas de sens pour être replacée dans un large contexte.

C'est une question de fait. La Congrégation des Études a-t-elle déclaré que les thèses thomistes sont la vérité doctrinale ? Le R. P. l'affirme à nouveau. Mais ne reconnait-il pas en même temps que « la Congrégation des Études avait proclamé fondamentales en S. Thomas » certaines thèses ? Ce n'est pas les proclamer « vérité doctrinale ». Où est la logique ? Où est l'exactitude ?

La Congrégation des Études a-t-elle même proclamé toutes ces thèses « fondamentales en S. Thomas » ? Une école entière se refuse à l'admettre. En fait, la Congrégation donnait simplement les 24 thèses pour l'expression de l'enseignement authentique de S. Thomas et tendait, dans une certaine mesure, à les imposer aux écoles catholiques : nous avons essayé de dire, à l'aide des paroles de Pie X, de Benoit XV et de Sa Sainteté Pie XI, quelle était cette mesure.

La Compagnie de Jésus n'avait donc pas obtenu, à proprement parler, une dispense ; elle avait « arrêté l'interprétation excessive du décret du 27 juillet 1914 », suivant les propres paroles du R. P. « Rome ne s'était pas prononcée dans le sens où beaucoup l'avaient cru » et où le R. P. le croit encore.

Digitized by Google

certaines thèses opposées aux thèses thomistes si l'Eglise avait proclamé la *certitude* de celles-ci, mais il n'y en a aucun à reconnaitre cette liberté si l'Eglise se contente de garantir leur *sécurité* absolue. J'espère que cette distinction ne peut échapper aux plus aveugles admirateurs du « Docteur Subtil » (8).

Je pense m'être suffisamment lavé du reproche d'illogisme que le R. P. m'avait infligé, bien à la légère.

Il diffère encore de moi sur un point, mais cette fois-ci il s'agit de l'avenir, et j'admets dès lors plus facilement un désaccord, puisque nous ne sommes prophètes, ni l'un ni l'autre. « L'Eglise ne s'est pas prononcée; mieux inspiré ailleurs, le R. P. Hedde le reconnait. Se prononcera-t-elle? Le R. P. Hedde le laisse entendre et croit que le progrès de la philosophie pourra amener l'Eglise à la faire. »

Ici l'auteur veut bien citer une page de mon article, où je montre, par des faits, le progrès doctrinal de l'Eglise qui intervient par ses décisions quand l'accord est obtenu entre les meilleurs esprits, et il ajoute : « Le moins que l'on puisse dire, c'est que les exemples du R. P. ne sont pas convaincants, et que l'un d'eux, le plus délicat, va précisément à l'encontre du sens général de son raisonnement ».

Si cela était vrai, j'en serais bien contrit; mais encore faut-il contrôler ces

---

(8) D'avance, nous avions pris notre parti d'être mis au nombre des « aveugles admirateurs du Docteur Subtil » et, comme on le verra en terminant, au nombre de ceux « qui ignorent ce qu'est au juste le thomisme ». Admirateur, nous le sommes davantage de S. Thomas: nous croyons le prouver en nous montrant respectueux de sa pensée et de celle de tous les maitres catholiques, même quand nous ne l'admettons pas.

Mais nous n'avons pas confondu « sûr » et « certain » — le latin ne change rien à la chose, — nous avons distingué *sûr* de *plus sûr* et de *seul sûr*.

La Congrégation des Études a-t-elle déclaré les opinions personnelles de S. Thomas *seules sûres* ? Nullement. L'Ami du Clergé nous donna sur ce sujet une règle d'or que nous prendrons le plaisir de citer une fois de plus en terminant.

Qu'il y ait une indication générale en faveur des opinions de S. Thomas, nous l'avons reconnu et nous avons de même rappelé l'indication particulière donnée par les Souverains Pontifes en faveur des opinions de S. Alphonse ou de S. Bonaventure. Mais ceci n'entraine aucune comparaison avec les opinions des autres Docteurs.

Donc, si les opinions personnelles de S. Thomas ne sont pas présentées comme *seules sûres*, pourquoi d'autres opinions ne pourraient-elles pas être *plus sûres* ?

Enfin le R. P. se juge et se condamne lui-même : « Il y aurait illogisme de ma part, dit-il, à reconnaitre la liberté accordée à l'enseignement de certaines thèses thomistes si l'Eglise avait proclamé la certitude de celles-ci... »

Mais, si nos yeux ne nous ont pas trompé, n'avons-nous pas lu cette affirmation répétée : « l'Église a proclamé ces thèses vérité doctrinale » ? N'est-ce pas les proclamer certaines ? Et puisqu'il y a illogisme à le reconnaitre et à reconnaitre la liberté d'enseigner des thèses opposées, disons que, de son propre aveu, le R. P. a bien commis cet illogisme.

Digitized by Google

assertions gratuites. J'avais dit : « Que de vérités, même purement naturelles (démonstrabilité de l'existence de Dieu, unité essentielle du composé humain, spiritualité de l'âme) qui étaient libres autrefois et que l'Eglise impose aujourd'hui à notre assentiment et l'on ne peut pas dire que ce soit un recul ; certes c'est un progrès. De même, il peut se faire que la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans tout être créé soit imposée un jour comme le moyen nécessaire pour sauvegarder les esprits contre le panthéisme ». — Pourquoi les exemples que j'apporte sont-ils déclarés non convaincants ? Reconnait-on que ce soit des vérités naturelles ? Reconnaît-on qu'ils furent libres autrefois ? Reconnait-on qu'ils ne le sont plus aujourd'hui ? Si on me le concède, cela me suffit pour me permettre de conclure par ces trois exemples qu'il est possible qu'une autre assertion puisse être imposée plus tard, quoique d'ordre naturel et encore libre aujourd'hui, le jour où elle apparaîtra comme le moyen nécessaire de sauvegarder un dogme.

Que m'importe dès lors ce qu'ajoute le R. P. : « L'unité essentielle du composé humain a été définie, cela est vrai, mais ce que tout le monde sait, ou devrait savoir, c'est que la définition a été préparée par des théologiens scotistes et qu'elle n'est nullement faite pour trancher le débat entre thomistes et scotistes, entre les tenants de l'unité de forme et ceux de la pluralité des formes ». Qui ne voit que ces assertions dans le détail desquelles je n'ai pas le loisir d'entrer, sont complètement extrinsèques à ma démonstration ? Je voulais donner l'exemple d'une vérité d'ordre naturel qui fut libre pendant des siècles et qui a cessé de l'être après une décision de l'Eglise. Ma démonstration garde toute sa force quelque soit le nom de l'auteur condamné, et que m'importe qu'il s'appelle Scot ou Olivi ? Ce sont des querelles de famille qui l'intéressent plus que moi (9).

P. 472, le R. P. ajoute : « Tous les scolastiques sont d'accord et pensent que les êtres créés sont composés d'acte et de puissance, ce qui suffit amplement à éviter le panthéisme et doit sans doute enlever l'espérance de voir

---

(9) N'insistons pas sur la courtoisie du R. P. et sur ses « que m'importe » si éloquents. Entre autres choses, la vérité historique lui importerait-elle peu ?

De quoi s'agit-il ? De la distinction réelle entre l'essence et l'existence : exemple choisi par le R. P. qui voit déjà l'Eglise exiger le croyance à cette distinction : la présence, en tout être créé, de deux principes, l'essence qui caractérise et l'existence qui donne l'être, deviendrait un dogme.

Nous avons répondu que l'Église ne ferait jamais un dogme d'un problème philosophique discuté et discutable. Nous avons précisé le sens d'un exemple particulièrement significatif, l'un de ceux que le R. P. citait à l'appui de son dire : la définition de l'unité essentielle du composé humain, du rôle de l'âme spirituelle, forme substantielle du corps.

Olivi soutenait que l'âme spirituelle n'était pas la forme du corps. La définition du Concile de Vienne a condamné cette opinion que ne partageaient pas les maîtres de l'Ecole. Mais la définition du Concile n'a pas tranché le débat sur l'unité ou la pluralité des formes, débat où les maîtres de l'Ecole ne sont pas d'accord.

Cette remarque, on le voit, intéresse au plus haut point l'affirmation du R. P. sur la définibilité d'une autre thèse discutée... et ne la renforce pas !

Digitized by Google

l'Eglise imposer un jour, par une décision doctrinale, l'adhésion à la thèse de la distinction réelle de l'essence et de l'existence ».

Je suis heureux de noter cet accord que je croyais moins complet ; mais alors la logique du raisonnement m'échappe : comment se fait-il que l'accord, s'il est complet, doive enlever l'espoir de voir l'Eglise se prononcer un jour sur cette question ? L'Eglise ne se prononce-t-elle pas précisément quand l'accord est moralement obtenu entre tous les esprits sérieux ? (10)

P. 474, le R. P. me cite encore. Je disais : « Chacune des thèses thomistes reste dans une règle sûre. Elle ne pourrait être remplacée par une thèse qui la contredise, mais tout au plus par une thèse plus compréhensive qui l'englobe en la complétant » (11), or il ajoute : « nous ne voyons guère jusqu'ici que l'attitude prise par les philosophes thomistes favorise un progrès réel, conduise à une *intelligence plus profonde des solutions déjà adoptées et à un énoncé qui incorpore tout ce qu'il y avait de vrai dans les énoncés précédents (a)*; car on ne sent nul besoin d'incorporer à des énoncés ce qui s'y trouve déjà et si ces énoncés sont vrais, seuls vrais, moins encore de leur incorporer quelque vérité nouvelle. Au contraire, si quelqu'énoncé n'atteint la vérité que par approximation, il est opportun, il est sage et utile de demander à un autre énoncé tout ce qu'il peut y avoir de vrai. Ainsi réalisera-t-on un véritable progrès au lieu de s'obstiner à piétiner sur place ».

Le R. P. me permettra de lui faire respectueusement remarquer que les reproches qu'il adresse aux thomistes sont précisément ceux que les protestants font au dogmatisme catholique. Les protestants n'ont jamais pu comprendre qu'il puisse y avoir progrès dans la pensée de l'Eglise malgré son attachement inviolable à des formules consacrées, et je n'aurai pas l'impertinence d'apprendre à mon contradicteur ce que nous leur répondons, lui et moi. La réponse est également valable pour les reproches qu'il nous adresse. Ce qui est vrai un jour, le reste éternellement : on peut superposer de nouvelles

(a) Les mots en italique sont tirés de mon article, p. 520.

---

(10) La thèse de la distinction réelle de l'essence et de l'existence n'est qu'une application de la théorie générale de l'acte et de la puissance, rappelons-le. Les maîtres de l'Ecole ne sont pas d'accord sur cette application, nous l'avons dit. Aussi Benoît XV a défendu de l'enseigner comme vérité fondamentale de la philosophie chrétienne : l'Eglise ne la définira pas.

L'accord est fait au contraire sur la théorie de l'acte et de la puissance et la composition d'acte et de puissance suffit amplement à éviter le panthéisme, à distinguer Dieu, acte pur, de tout être créé composé d'acte et de puissance.

Aurions-nous affirmé que l'Église ne définira jamais, pour préserver les esprits du panthéisme, la théorie de l'acte et de la puissance ? En aucune manière.

Le R. P. n'a pas de chance, lorsqu'il veut, à son tour, nous reprocher un manque de logique.

(11) Nous avons complété la formule de cette façon : « ... tout au plus par une thèse plus compréhensive qui l'englobe en la complétant, *ou, ajouterons-nous, en la corrigeant par quelqu'endroit* ». Ce n'est pas un complément sans utilité ni signification. Il ruine d'avance le raisonnement qui n'en tient pas compte.

Digitized by Google

assises sans renouveler les fondements, c'est même la condition pour que croisse l'édifice intellectuel que seules peuvent élever les générations successives. Il trouve que les formules de S. Thomas manquent de « souplesse », mais la solidité, la rigidité, n'est-elle pas la première qualité requise des matériaux qui doivent supporter de nombreux étages ? Ce sont ces étages que nous devons construire aujourd'hui. Peut-être certaines vues scotistes seront-elles propres à ce labeur, s'il est vrai qu'elles offrent une heureuse élasticité ; mais qu'on ne s'en serve pas comme d'un bélier pour ébranler l'édifice, qu'on ait la sagesse, la patience de les tailler avec soin pour les accommoder à l'édifice déjà construit (12).

Lorsque le R. P. fait son plaidoyer en faveur des docteurs de sa famille religieuse, je ne puis me défendre d'une certaine émotion car j'ai toujours plaint très sincèrement ces deux grands docteurs qui se nomment Bonaventure et Duns Scot. Le sort leur fut fatal en les faisant naître trop près de S. Thomas d'Aquin. Ils ont souffert de cette trop grande proximité. Réduits à

---

(12) Avons-nous dit que « les formules de S. Thomas manquent de souplesse » ? On ne trouvera ni cette pensée sans nuances ni cette affirmation sans réserve dans notre travail. Si nous l'avons avancée, c'était pour l'appliquer à tel ou tel cas d'*opinions discutées*.

Nous savons que la solidité et la rigidité des matériaux de fondation est nécessaire. Nous aimons donc emprunter à S. Thomas ces formules denses où il a ramassé avec un génie incomparable l'expression des vérités essentielles. Le R. P. a négligé les pages où nous avions voulu recueillir les éloges les plus significatifs faits à ce sujet du génie de S. Thomas. Il a oublié de même que tout notre travail porte sur une distinction capitale. Nous l'avons écrit pour montrer que les Papes ont toujours distingué ce que la logique et la vérité veulent que l'on distingue : les principes et les opinions discutées.

Dès le début, nous disions que l'esprit de S. Thomas, faillible et limité comme tout esprit humain, devait avoir, comme tout esprit humain, ses dispositions natives et sa tournure. La connaissons-nous ? Certes, et si ses œuvres n'en témoignaient pas suffisamment, le témoignage de ses contemporains et de ses disciples nous apprendrait qu'il était souverainement abstrait. Grande et belle qualité sans ancun doute, mais elle a ses conséquences et, en plus d'un cas, explique la position prise par S. Thomas dans les questions débattues.

L'intelligence est fortement portée à marcher de déductions en déductions, sans arrêt, à suivre la ligne droite, ramenant tout au domaine de l'abstraction. L'exemple de S. Thomas le prouve et, laissant de côté les problèmes métaphysiques où les discusions n'ont pas de fin, nous choisirons un cas où cela paraît évident. Parce qu'en tout être créé se retrouvent acte et puissance : l'acte qui est perfection, détermination, qui est « actif », la puissance qui est imperfection, indétermination, qui est « passive », S. Thomas a cru que, dans la génération, le père donne l'élément seul actif et la mère un élément uniquement passif. L'expérience montre que le rôle des parents n'est pas aussi simple et que tous les deux ont un rôle actif.

Quant à l'assimilation que le R. P. essaie d'établir entre notre attitude en face des opinions de S. Thomas, et celle des protestants en face du dogme catholique, il se donne trop de facilité pour la prouver. Il néglige en effet la

Digitized by Google

glaner ou à contredire, ils n'ont pu récolter une moisson proportionnée à leur génie. La postérité est injuste à leur égard, elle ne les caractérise que par leurs divergences, c'est-à-dire par leurs erreurs. Elle transpose à S. Thomas même la gloire qu'ils auraient méritée ; c'est l'application de la parole de l'Evangile, sévère jusqu'à la cruauté : *habenti dabitur, et abundabit ; ei autem qui non habet, etiam quod habet auferetur ab eo.*

Je les plains sincèrement, comme je plains Mercure, la moins connue de nos planètes, parce qu'elle est noyée dans l'irradiation du soleil et qu'elle n'apparaît que par son ombre. Ma pitié, mes sympathies vont vers tous les méconnus, tous les déshérités, tous ceux qui naquirent sous un signe peu propice, et je comprends les astronomes qui tentent de réhabiliter Mercure. Qu'ils dirigent vers lui leurs télescopes les plus puissants et qu'ils recueillent avec amour la moindre lueur que cet astre nous envoie ; mais qu'ils n'essaient pas de cracher pour éteindre le soleil. Ils risqueraient de s'éclabousser (13).

---

phrase de notre texte qui s'applique précisément aux opinions de S. Thomas, et qu'il a cependant citée. Reprenons-la : « Au contraire, si quelqu'énoncé n'atteint la vérité que par approximation, il est opportun, il est sage et utile de demander à un autre énoncé ce qu'il peut avoir de vrai ». Les dogmes ne sont pas des énoncés qui n'atteignent la vérité que par approximation, les opinions de S. Thomas le peuvent être... à moins qu'elles aussi ne soient des dogmes.

Et si nous avons dit : « Nous ne voyons guère jusqu'ici que l'attitude prise par les philosophes thomistes favorise un progrès réel... » nous avons exprimé une constatation d'ensemble, qui n'exclut pas telle ou telle exception.

(13) Nous sommes au passage culminant, au morceau le plus précieux de de la réponse du R. P. Où trouver en effet meilleure confirmation des inconvénients d'une formation trop étroite, sinon dans des pages comme celles-ci ? Au lecteur d'en juger et de dire si le R. P. ne rougira pas de les avoir laissé échapper. Elles ne l'honorent point et elles fixent le sens de son amitié pour l'Ordre Séraphique : une amitié sans estime, une amitié qui ne veut qu'un piédestal, est-elle une amitié ?

S. Bonaventure et le Bx Duns Scot sont méconnus ? Ils ne l'ont pas toujours été, ils ne le seront pas toujours et s'ils le sont encore depuis quarante ans, S. Thomas le fut comme eux, avec eux, pour les mêmes raisons, avant le mouvement de renaissance de la philosophie chrétienne : ignorance, esprit de parti, préjugés.

Méconnus, S. Bonaventure et le Bx Duns Scot sont également très peu connus ? La raison n'en est pas toujours blâmable. L'effort des penseurs catholiques ne peut pas se disperser quand ils ont tant à lutter au dehors. S. Thomas est le maître par excellence : il était juste qu'on le proposât comme chef dans la bataille. Nous le comprenons et nous sommes heureux de le répéter. Mais la bataille porte sur les principes et la bataille au dehors rend d'autant moins excusables ceux qui, au dedans, se laissent aller aux injures et aux injustices. C'est un triste reste de l'esprit protestant et rationaliste qui affaiblit la pensée catholique. Il est à déplorer du point de vue le moins intéressé.

Aussi n'entrerons-nous pas dans le détail d'affirmations gratuites et offen-

Digitized by Google

Les défenseurs du scotisme ont l'habitude d'opposer S. Bonaventure à S. Thomas et de transporter à Scot les justes éloges décernés par les Souverains pontifes au Docteur Séraphique « dans la mesure où il s'accorde avec les principes de S. Thomas d'Aquin ou ne s'y oppose d'aucune manière » ; mais je n'admets pas qu'on confonde Bonaventure et Duns Scot ; l'un est un Saint, canonisé tardivement, c'est vrai, mais d'une façon authentique, l'autre n'a jamais vu son culte reconnu par l'Eglise précisément parce que certains de ses disciples auraient abusé d'un culte public pour essayer d'authentiquer sa doctrine ; de telle sorte que l'on pourrait dire que ce sont ses disciples indiscrets qui ont arrêté jusqu'ici sa cause. La seconde différence est une différence d'attitude. Bonaventure, contemporain de S. Thomas, n'a pu profiter complètement de son heureuse influence ; ce fut un malheur pour lui, non une faute ; Scot, venu plus tard, n'a pas voulu en profiter, il s'est posé en contradicteur ; lorsqu'il se trompe, il ne mérite pas de circonstances atténuantes. Mais se trompe-t-il toujours ? Ce n'est pas à croire. Que ses admirateurs mettent en évidence les points sur lesquels il ajoute à la doctrine du maître qu'il a prétendu dépasser ; c'est un service à rendre à sa mémoire, et à la pensée catholique. Dans la mesure où les éditeurs de Quaracchi travaillent à cette œuvre, ils méritent la reconnaissance de tous (14).

---

santes qui relèvent, il faut l'avouer, d'une ignorance ou d'une précipitation également étonnantes : S. Bonaventure et le Bx Duns Scot réduits à glaner ou à contredire... quel enfantillage ! et quelle contradiction, puisque quelques lignes plus bas il faut reconnaître que S. Bonaventure était contemporain de Thomas d'Aquin ! Mais retenons ceci : « la postérité est injuste à l'égard (de Bonaventure et de Duns Scot), elle ne les caractérise que par leurs divergences, c'est-à-dire par leurs erreurs ».

La postérité n'a pas toujours donné tort à S. Bonaventure et au Bx Duns Scot contre S. Thomas : ce qui les sépare de l'Angélique Docteur n'est pas toujours une erreur, même pour l'Eglise infaillible, même pour nos contemporains, même — ô logique — pour le R. P., nous le verrons. Preuve soit, entre tant d'autres, une opinion désormais commune parmi les philosophes et les théologiens : l'animation du corps humain par l'âme spirituelle dès l'instant de la conception, opinion du Bx Duns Scot. S. Thomas avait cru que le corps était animé d'abord par une âme végétative, du même genre que celle des plantes, puis par une âme sensitive, du genre de celle des animaux et, après un temps variable selon le sexe, par l'âme humaine. Son opinion est abandonnée.

(14) Les Pères du Collège S. Bonaventure de Quaracchi ne seront pas insensibles à cet hommage et verront avec plaisir que le R. P. les connaît, eux et leurs travaux, au moins de nom. Mais contrairement à ce que l'on pourrait croire d'après le texte du R. P., les paroles de Pie X ne s'appliquent pas à S. Bonaventure en particulier : « Si la doctrine de quelqu'autre ou de quelque Saint...» disait Pie X, et nous avons expliqué que l'interprétation exacte des paroles du Pape « ... dans la mesure où elle s'accorde avec les principes de S. Thomas... » demandait que l'on entendît bien le mot « principes » : principes et non opinions.

Nous n'essayons donc pas de confondre les justes éloges décernés par les

Digitized by Google

Souverains Pontifes au Docteur Séraphique et ceux qu'ils ont décernés au Bx Duns Scot. Nous ne sommes inféodés ni à l'un ni à l'autre, mais les injustes attaques que l'on prodigue à l'un nous obligent à le défendre plus souvent, voilà tout.

D'ailleurs, le R. P. nous explique sans fard pourquoi le Bx Duns Scot est plus souvent attaqué.

« Je n'admets pas... » déclare-t-il tout d'abord. Mais qu'est-ce que l'histoire admet ? A ce que l'histoire admet, il faudra bon gré mal gré se soumettre. Elle commence à remettre en lumière l'unité de l'école franciscaine.

« Je n'admets pas qu'on confonde Bonaventure et Duns Scot... » Qui confond ? Il ne s'agit pas de confondre, mais de reconnaître une parenté de pensée, une dépendance et une même orientation des systèmes, une ressemblance enfin des théories. Le R. P. nous parlait au début de la ruse du *vieil* (sic) Horace : le vieil Horace ne pratiqua nulle ruse mais peut être retrouverait-on plus facilement ici la ruse du jeune Horace !

« Je n'admets pas qu'on confonde Bonaventure et Duns Scot... » et la raison est aussi péremptoire que l'affirmation, l'un est Saint canonisé, Docteur de l'Eglise, l'autre ne l'est pas. Qui ne serait convaincu?

S. Bonaventure ne peut être tenu éloigné de l'orthodoxie, il est plus difficile de le vouer aux dieux infernaux, de lui refuser toute circonstance atténuante : il faut le vénérer et l'on jette un voile sur la lutte que mena S. Bonaventure contre certaines idées personnelles de S. Thomas. Avec Duns Scot, il est loisible de prendre de plus larges et de plus commodes libertés. Le R. P. le sait.

Il a publié, cette année même, un recueil de neuf conférences intitulé : « Marie Immaculée ». La neuvième conférence est consacrée à « l'Immaculée Conception et l'évolution des dogmes ». L'auteur y parle de l'abstention primitive de l'Eglise romaine, de l'opposition de S. Bernard et des grands théologiens du XIIIe siècle, Alexandre de Halès, S. Bonaventure, Albert le Grand, S. Thomas d'Aquin, et il ajoute : « Quoiqu'on discute au sujet de la vraie pensée de ce dernier, il est incontestable que son opinion, sur ce point, n'a pas sa netteté ordinaire et que son autorité sera exploitée pendant des siècles comme une objection redoutable contre le dogme que nous acceptons tous aujourd'hui » (p. 145). La pensée de Duns Scot ne mérite pas tant de soins, ni ce prudent exposé. Car — merveille trop compréhensible — le nom du Bx Duns Scot n'est même pas prononcé ! Aucune allusion à la thèse géniale de ce grand Docteur qui devançait les siècles ni à l'effort persévérant de l'école franciscaine qui fit triompher le dogme !

Aussi goûtera-t-on l'émotion bien sincère et d'une note si juste avec laquelle le R. P. plaignait tout à l'heure « ces déshérités » que furent S. Bonaventure et le Bx Duns Scot. L'on ne goûtera pas moins la loyauté avec laquelle il reconnaissait les injustices que l'on commet à leur égard.

Enfin S. Bonaventure fut canonisé, mais « tardivement » — c'est-à-dire, en 1482 — et le R. P. daigne reconnaître que ce fut « d'une façon authentique ». Le Bx Duns Scot ne l'est pas encore. La raison qu'en donne le R. P. est celle que donnent les adversaires actuels de Duns Scot, comme ses adversaires passés prétendaient que l'Eglise ne devait pas définir le dogme de l'Immaculée Conception par respect pour S. Thomas et son école. Mais la

Digitized by Google

. . . . . (15)

P. 467, le R. P. s'étonne qu'on range saint François de Sales parmi les thomistes, cependant il ne peut ignorer que ses biographes nous disent avec quelle assiduité le Saint relisait la *Somme théologique*. — Mais il étudiait aussi Bellarmin — c'est vrai, mais il n'y a là aucune contradiction, puisque les *Controverses* lui fournissaient contre les Protestants le supplément *positif* et *historique* que ne pouvait donner un ouvrage du treizième siècle. Et cette attitude me paraît celle du vrai thomiste, qui rajeunit et fortifie constamment les assertions du saint Docteur en les comparant aux discussions contemporaines. Il est vrai que le R. P. se plaint, à la suite du P. Gény, que le mot *thomiste* prend parfois des significations différentes et affecte dès lors d'ignorer le sens précis de ce mot. Même s'il était vrai qu'il y a des thomistes de première et de seconde zône, qu'en conclure ? — Il y avait bien des zônes différentes durant la guerre, ce qui n'empêchait pas de distinguer nettement le front du combat ; et le champagne se distingue, parait-il, en plusieurs zônes, ce qui n'apparaît pas une raison suffisante pour le méconnaître ou le dédaigner (16).

Un mot pour rire, en terminant cette trop longue réponse, dont je m'excuse.

Providence se joue des agitations des hommes et la vérité arrache des aveux qui sont à retenir.

Ainsi après nous avoir dit que ce qui séparait le Bx Duns Scot ou S. Bonaventure de S. Thomas, c'était leurs erreurs, le R. P. confesse qu'il n'est pas à croire que Duns Scot se trompe toujours. Cet aveu lui méritera le pardon du Docteur Marial, du Docteur de la Primauté du Christ dont l'heure vient au temps marqué par la Providence.

(15) Ici le R. P. attaque un tiers que nous ne lui permettons pas de mettre en cause.

(16) Nous n'avons pas été étonné de voir S. François de Sales rangé parmi les thomistes, même parmi les thomistes de première zône. Le contraire nous aurait surpris : S. François de Sales n'est-il pas canonisé, Docteur de l'Eglise ?

Nous avons seulement admiré : S. François de Sales est thomiste et ses maitres, ceux dont il adopta les idées, sont des antithomistes ! Nous aurions mauvaise grâce évidemment à insister sur les significations différentes que prend parfois le mot « thomiste » !

Mais le R. P. cite à l'appui les biographes de S. François de Sales. Pourquoi ne pas citer ses œuvres, ses opinions ? Serait-ce gênant ? Nous les avons citées à l'appui de notre affirmation. Citons cette fois les biographes : « Il (S. François de Sales) dit un jour que, quelque vénération qu'il eût pour le Docteur Angélique, il préférerait toujours l'Ecole de S. Bonaventure à l'Ecole de S. Thomas... » Est-ce assez net ? (Cfr. *Vie de S. Bonaventure*, par le T. R. P. Léopold de Chérancé, p. 63, Paris. 1899).

Enfin S. François de Sales lisait, et relisait la Somme, et s'en inspirait : S. Thomas eût approuvé son thomisme. Prenons donc S. François de Sales pour modèle, comme sa Sainteté Pie XI nous l'a proposé, et que le R. P. veuille bien nous accorder la permission d'être thomistes à la façon de S. François de Sales.

Digitized by Google

L'auteur cite en note de la page 498 ce passage du *Traité de l'amour de Dieu :* « J'ai touché quantité de points de théologie, mais sans esprit de contention, proposant simplement, non tant ce que j'ai appris dans les disputes que ce que l'attention au service des âmes et l'emploi de vingt-quatre années en la sainte prédication m'ont fait penser être plus convenable à la gloire de l'Evangile » et il ajoute : « attitude que l'on a justement qualifiée d'essentiellement franciscaine ». Je félicite sincèrement celui qui ignore ce qu'est au juste le thomisme d'avoir enfin trouvé la définition de l'attitude franciscaine, et je ne doute pas que cette découverte ne soit dédiée à certains collaborateurs des ETUDES FRANCISCAINES (17).

F. René HEDDE, O. P.

---

(17) Nul collaborateur des *Etudes Franciscaines* ne nous en voudra d'avoir laissé passer ce singulier « mot pour rire » : il nous est d'ailleurs spécialement dédié. Mot pour rire qui n'a rien d'attique mais prouve à la fois que le R. P. a peu le sens du comique et ne nous garde pas rancune. Que ceci nous permette de lui exprimer à nouveau nos remerciements et nous autorise à faire notre profit d'une remarque opportune cueillie dans une revue, ces dernières semaines : « C'est le malheur — un des malheurs — de Scot de ne pas insuffler toujours la sérénité à ses meilleurs disciples ».

Il est regrettable que le R. P. Hedde ne soit pas un disciple de Scot.

D'un autre côté, après lecture de sa réponse et de tant d'autres travaux polémiques ou non, qui ne se demanderait quelle est la sérénité des meilleurs disciples de S. Thomas, et surtout, quelle serait cette sérénité, s'ils étaient soumis à l'épreuve où ils mettent, non seulement les disciples du Bx Duns Scot, mais tous ceux qui ont le devoir de maintenir l'honneur des Maitres franciscains ?

Par manière de conclusion, faisons le point, notons ce que l'on peut regarder comme acquis et reprenons les quelques lignes de notre article qu'achève la règle d'or dont nous parlions plus haut.

A ne prendre que les vingt-quatre thèses proposées par la Congrégation des Etudes, il est facile d'y distinguer des éléments de valeur très diverse. Quelques vérités sont de foi définie, d'autres touchent à la foi de très près, d'autres encore sont universellement admises et d'autres enfin sont des opinions personnelles de S. Thomas.

Laissant donc de côté ce qui est de foi, ce qui est certain ou admis par tous les penseurs scolastiques, demandons-nous quelle autorité peuvent avoir les opinions personnelles de S. Thomas ?

*Nous emprunterons la réponse à l'*Ami du Clergé. *Son rédacteur anonyme déclare, avec une sage précision, que l'Eglise*

Digitized by Google

n'impose les doctrines de S. Thomas ni « par un jugement doctrinal infaillible d'ordre spéculatif, portant sur leur vérité et, par voie de conséquence, sur la fausseté des opinions opposées — *(ni)* par un jugement doctrinal d'ordre pratique, PORTANT SUR LA SÉCURITÉ DE SES DOCTRINES OU LA NON-SÉCURITÉ DES OPINIONS ADVERSES — *(ni)* enfin par un simple jugement disciplinaire » *mais seulement qu'elle les propose comme des règles sûres de pensée.*

Ainsi les opinions personnelles de S. Thomas, contenues dans les vingt-quatre thèses — analogicité pure du concept d'être, distinction réelle de l'essence et de l'existence etc.... — ne sont présentées ni comme vraies et certaines, ni comme seules sûres. A plus forte raison en est-il de même des opinions de S. Thomas qui ne sont pas contenues dans ces vingt-quatre thèses : prémotion physique, supériorité de l'intelligence sur la volonté, etc....

Les opinions personnelles de S. Thomas contenues dans les vingt-quatre thèses, et à plus forte raison les autres, ne sont imposées ni au travailleur dans ses recherches personnelles, ni au professeur dans son enseignement. Elles sont proposées comme règles sûres de pensée « qui ne risquent pas de compromettre la foi », précise le R. P. Hedde, c'est-à-dire, comme des opinions qui peuvent n'atteindre la vérité que par approximation mais ne s'en éloignent pas assez pour constituer un danger. Elles peuvent avoir besoin d'être complétées ou corrigées : il est donc loisible de les abandonner sans porter atteinte aux principes fondamentaux de la philosophie chrétienne. Cependant, quelle que soit leur valeur intrinsèque, elles ont une garantie extrinsèque dont nul ne doit faire fi à la légère.

P. JEAN DE DIEU.

Digitized by Google

BULLETIN FRANCISCAIN

(ALLEMAGNE, 1914-1923).

PHILOSOPHIE

La science, de sa nature, est universelle. Elle ne connaît ni frontières de pays ni limites de temps. Quelle que soit la source d'où elle émane, elle force tout esprit loyal à s'incliner devant elle. Si malheureusement la guerre a meurtri tant de cœurs, divisé et éloigné tant d'hommes, la science, rapprochant les esprits par sa réconfortante lumière, mettant en commun les trésors qu'elle accumule péniblement, peut et doit être un puissant moyen de réconciliation entre les peuples.

Les *Etudes franciscaines* voudraient donc mettre leurs lecteurs au courant du mouvement scolastique franciscain en pays de langue allemande, leur faire connaître les progrès acquis dans le domaine de la philosophie, de la théologie et de la mystique franciscaine de 1914 à 1923, au moins à ceux qui ne peuvent suivre ce mouvement dans l'*Archivum franciscanum historicum* (édité à Quaracchi) ou dans les *Franziskanische Studien* (qui ont vu le jour à Münster en Westphalie, en 1914), deux excellentes revues que nous mettons nous-mêmes largement à contribution.

Les débuts de notre siècle voient une magnifique renaissance de l'école franciscaine du moyen-âge, si bien que l'on a pu écrire avec raison : « Dans les dix premières années du XXe siècle, on a déjà fait peut-être pour Scot plus que pendant tout le XIXe siècle écoulé » (1).

Nombreux sont en pays de langue allemande les ardents et persévérants pionniers du néo-franciscanisme.

Nous pouvions nous attendre à bon droit à ce que ce zèle ne pût se déployer dans toute son envergure durant les tristes

(1) P. Parth. Minges, o. f. m. *Zum Niederaufblühen des Skotismus, Franz. Stud.*, I, 1914, p. 163.

Digitized by Google

années de guerre, cependant il fut à peine arrêté et il reprit une nouvelle vigueur après la conclusion de la paix.

On s'applique tout d'abord à rechercher les œuvres encore inédites, ou à publier des éditions critiques des auteurs franciscains. Les *Franziskanische Studien* ont projeté en 1916 (t. III, pp. 199-204) la publication des *Monumenta Germaniae franciscanæ,* c'est-à-dire l'édition des précieux manuscrits ou la réédition des œuvres rares d'auteurs franciscains ou de matière franciscaine. Sans négliger les ouvrages d'importance secondaire, on donnera la préférence aux œuvres de valeur, non seulement du moyen-âge, mais aussi des temps modernes. Entreprise grandiose mais capitale pour la connaissance du franciscanisme. Pour la seule province des Observants de Saxe, il n'y a pas moins de soixante noms de savants connus. Combien d'ouvrages, couverts de poussière, gisent encore dans les bibliothèques !

Dans le *Corpus catholicorum*, collection des ouvrages d'auteurs catholiques du temps de la Réforme (1517-1563 et même 1600), publiée par le Prof. Greving, on trouvera plusieurs noms de défenseurs de la foi franciscains (1).

Pour venger nos maitres des critiques injustes ou hasardées auxquelles ils ne cessent pas d'être exposés, on s'efforce de découvrir leur vraie pensée, d'en dégager tous les reliefs, d'en sonder les profondeurs. Et la méthode que l'on suit dans ces travaux est la bonne, la seule qui puisse rendre à nos auteurs la place qu'ils méritent dans la phalange nombreuse des penseurs catholiques.

Pour juger sainement de la doctrine d'un philosophe ou d'un théologien, il est absolument nécessaire de recourir aux sources où il a puisé lui-même, de pénétrer la pensée des maîtres qu'il a suivis, les opinions contre lesquelles il s'élève, le point de vue auquel il se met, il faut fixer exactement la valeur des termes, des notions, des expressions dont il se sert.

N'est-il pas de toute évidence que deux philosophes donnant aux concepts d'essence, d'existence, de personne... une compréhension, un contenu différents, ne se rencontreront jamais parfaitement dans tous les développements philosophiques où entrent ces notions? Il faudrait s'étonner qu'il en fût autrement.

De même que le Docteur angélique est le meilleur interprète

(1) *Corpus catholicorum. Werke katholischer Schriftsteller in Zeitalter der Glaubensspaltung*, Aschendorff, Münster i. w.

Digitized by Google

de ses œuvres, ainsi le Docteur séraphique ou le Docteur subtil doivent être expliqués — ce n'est pas inutile de le répéter ! — par eux-mêmes.

Et comme il faut recourir à l'école thomiste pour être plus sûr de retrouver, plus pure, plus complète, la pensée du maître, il sera logique de s'adresser à ceux qui sont familiarisés avec les œuvres franciscaines pour en connaître le sens authentique et intégral.

Aussi, bien que les Constitutions de notre Ordre accordent la préférence, pour nos études, à S. Bonaventure et à S. Thomas, nous nous réjouissons grandement de la faveur dont jouit, à bon droit, le scotisme dans les écoles théologiques de l'Observance, ne serait-ce que pour perpétuer l'enseignement de Scot, de cette doctrine dont aucune proposition ne fut jamais condamnée (1) et, que le Siège apostolique, en 1610, déclara exempte de censure (2).

Nous saluons avec joie, non seulement ce renouveau scotiste, mais aussi cette ardeur avec laquelle on fait sortir de l'oubli Alexandre de Halès, Roger Bacon, Bonaventure, Raymond Lulle, Jean Pecham, Olivi, penseurs originaux et profonds que l'on étudiera avec grand profit personnel et qu'il est bon de mettre en évidence pour l'honneur de l'Eglise du moyen-âge.

Fait digne d'être noté : en Allemagne, on s'intéresse au franciscanisme, même en dehors de l'Eglise catholique. Konrad Burdach, dans un ouvrage publié en 1910 (3), prodigue les plus beaux éloges à la science théologique, ascétique et mystique de S. Bonaventure. Il aurait, selon lui, fécondé la vie religieuse de la fin du moyen-âge dans des proportions immenses.

Les études que le R. P. Minges, O. F. M., publie sur Scot sont en général bien accueillies des critiques, même par ceux qui sont tout à fait étrangers à nos conceptions. Ils reconnaissent du moins que sa défense du Docteur subtil repose sur un examen fouillé des sources (4).

(1) P. Parth. Minges. *Zum Wiederaufblühen des Skotismus*, *Franz. Stud.*, I, 1914, p. 149.

(2) « ... immunen esse a censuris doctrinam Scoti... ne quis librorum censor prohibere auderet, quod certo constaret ex Scoto depromptum esse » (l. cit.).

(3) *Reformation, Renaissance, Humanismus. Zwei Abhandlungen über die Grundlage moderner Bildung und Sprachkunst* par Konrad Burdach, Berlin, Gebr. Paetel, 1910, pp. 210, 8°. Cf. P. Dausend, o. f. m. *Eine Gedeutsame Wertung des hl. Bonaventuras aus jüngster Zeit. Franz. Stud.*, VIII, 1921, pp. 217-218.

(4) *Die skotistische Literatur des 20 Jahrhunderts*. par P. Parth. Minges, o. f. m. *Franz. Stud.*, III, 1917, 196-197.

Digitized by Google

*
* *

Nous donnerons par ordre alphabétique des auteurs franciscains, la liste des travaux touchant la philosophie venus à notre connaissance.

ALEXANDRE DE HALÈS.

L'infatigable P. PARTHENIUS MINGES a consacré plusieurs articles intéressants au Docteur irréfragable :

1. *Exzerpte aus Alexander von Hales bei Vinzenz von Beauvais,* dans *Franziskanische Studien, Quartalschrift,* Münter i. W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, I, 1914, pp. 52-65. — Il est certain que Vincent de Beauvais, O. P., « connaît la Somme d'Alexandre, qu'il la cite, qu'il lui en attribue des passages importants..., qu'il suit sans autre son opinion à maintes reprises en tant que *sententia probabilior* » (p. 65).

2. *Abhängigkeitsverhältnis zwischen Alexander von Hales und Albert dem Grossen,* dans *Franz. Stud.,* II, 1915, pp. 208-229. — Albert le Grand utilise maintes fois la Somme, plus ancienne, d'Alexandre.

3. *Die theologischen Summen Wilhems von Auxerre und Alexanders von Hales,* dans *Theologische Quartalschrift,* Tübingen, XCVII, 1915, pp. 508-529. — Alexandre s'est servi de Guillaume tout en le dépassant.

4. « *Zur Psychologie Alexanders von Hales* », *Philos. Jahrbuch,* Fulda, XXVIII. 1915, p. 143.

5. *Abhängigkeitsverhältnis zwischen der Summe Alexanders von Hales und dem hl. Thomas von Aquin, Franz. Studien,* III, 1916, pp. 58-76. — Thomas dépend certainement d'Alexandre, mais sans être un plagiaire, Hales à son tour, de Philippe de Grève, de Guillaume d'Auxerre...

6. *Die psychologische Summe des Joh. von Rupella und Alexander von Hales, Franz. Stud.,* III, 1916, pp. 365-378. — Les questions 59-74 de la Somme du Docteur irréfragable sont plus anciennes que la Somme psychologique de Jean de la Rochelle et elles ont influencé celle-ci. Mais les questions 75-93 ne proviennent ni d'Alexandre ni de Jean ; elles ont été ajoutées à la Somme théologique par Guillaume de Méliton.

ROGER BACON.

Bacon ne méritait pas du tout l'oubli séculaire dans lequel il est resté enseveli. Il est très fort mathématicien (mathématicus doctissimus), philologue, alchimiste, astronome, il est versé dans la médecine, il est encore philosophe, exégète au point d'avoir déjà posé les principes

Digitized by Google

vrais et clairs pour la revison de la Vulgate (1). C'est « le représentant le plus complet de la spéculation au XIIIe siècle, puisqu'il a poursuivi la connaissance sous toutes ses formes accessibles (2) ».

Pour perpétuer le souvenir du septième centenaire de sa naissance, célébré solennellement à Oxford en 1914, on a publié un ouvrage contenant des articles importants et variés sur l'œuvre de Bacon. En voici le titre : *Roger Bacon Essays, contributed by various writers on the occasion of the Commemoration of the Seventh Centenary of his birth, collected and edited by* A. G. LITTLE, Oxford, at the Clarendon Press, 1914 (in-8°, VIII-426 pp.).

7. EILHARD WIEDEMAN y étudie les mérites de Roger Bacon par rapport à l'optique : *Roger Bacon und seine Verdienste um die Optik*, pp. 185-203.

8. SÉBAST. VOGL nous expose la doctrine de Roger sur l'espèce sensible et le processus de la vision oculaire : *Roger Bacons Lehre von der sinnlichen Species und vom Sehvorgange*, pp. 205-227.

9. J. WUERSCHMIDT, la méthode du travail scientifique selon l'ouvrage « *De Speculis* » : *Roger Bacons Art des wissenchatflichen Arbeitens, dargestellt nacht seiner Schrift* « *De Speculis* », pp. 229-239. — « Quod opus exemplar est, quo modo problema scientiae naturalis adamussim undique pertractandum sit » (p. 239).

10. Le célèbre professeur de Munich, CLÉMENT BAEUMKER, écrivit un article dans les *Franziskanische Studien* à propos du livre du P. G. Höver sur le docteur admirable (3) : *Roger Bacons Naturphilosophie, insbesondere seine Lehre von Materie und Form, Fr. Stud.*, III, 1916, pp. 1-40, 109-139. Il a été tiré à part, à la suite de quelques légères retouches, à Münster, i. W., Librairie Aschendorff, 1916, in-8°, VIII-74 pp.

Il s'accorde en substance avec Höver pour affirmer que Bacon, malgré son admiration pour Aristote et ses emprunts aux aristotéliciens arabes, n'est pas un disciple du Philosophe à la façon d'Albert le Grand et de Thomas. Il est un augustino-platonicien de la haute scolastique, doublé d'un empirique. Mais il faudrait se garder de taxer l'augustino-platonisme de mysticisme pur et simple, car plusieurs représentants de cette tendance philosophique — Bacon entre autres — sont aussi de grands mathématiciens et physiciens. La personnalité de Roger Bacon est plus complexe que ne le veut Höver.

11. H. GEIST examine les citations de Sénèque chez Roger Bacon

(1) « Principia critica vera et clara », cf. CARD. GASQUET, *Roger Bacon and the Latin Vulgate*, dans l'ouvrage cité plus loin, d'Oxford, pp. 88-99.

(2) FR. PICAVET : *La place de Roger Bacon parmi les Philosophes du XIIIe siècle*, p. 77 de l'ouvrage d'Oxford.

(3) *Roger Bacons Hylomorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauungen. Mit unedierten Texten aus den Communia naturalium Fr. Rogeri Bacon und sechs erläuternden Tabellen.* Von DR. P. HUGO HÖVER, S. H. Cist., Limburg a. d. Lahn 1912, Gebr. Steffen, 8°, VIII-264 pp.

Digitized by Google

dans un article des *Blätter für das Gymnasialschulwesen,* (LII, Berlin, 1917, pp. 617-620) : *Senecas Naturales questiones und Roger Bacons Opus maius.*

12. Le professeur LUDWIG BAUR étudie jusqu'à quel point Grosseteste a influencé Roger Bacon sous le rapport scientifique : *Der Einfluss des Robert Grosseteste auf die wissenschaftliche Richtung des Roger Bacon,* dans *Roger Bacon Essays...,* Oxford (voir plus haut, p.), pp. 33-34.

S. BONAVENTURE.

13. Le P. BONIFACE-ANTOINE LUYCKX, O. P. nous donne une étude détaillée et consciencieuse sur la théorie de la connaissance d'après saint Bonaventure : *Die Erkenntnislehre Bonaventuras,* dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* par GEH. RAT. PROF. CLEMENS BAEUMKER, Bd XXIII, Heft 3-4, Münster i. W., Aschendorff, 1923, XXIV-306 pp.

L'auteur met la doctrine du Docteur franciscain en regard de celle de Thomas d'Aquin. Bonaventure suit une voie moyenne entre le platonisme d'Augustin et l'aristotélisme thomiste qui se fait jour. Les sens et la raison inférieure percevant le monde sensible sont, au commencement, table rase ; ils passent à l'acte au moyen des impressions reçues directement ou indirectement du dehors, et l'intelligence connait par l'abstraction (conception aristotélicienne). La raison supérieure, divinement illuminée, atteint les choses spirituelles et divines par un acte d'intuition (conception augustinienne). Cf. FELDMANN, *Theologie u. Glaude,* Paderborn, XVI, 1924, p. 111.

14. P. REMIGIUS BOVING, O. F. M., *Die Asthetik Bonaventuras und das Problem der ästhetischen Einfühlung,* dans *Franz. Stud.,* VIII, 1921, p. 201-206. Courte analyse du plaisir esthétique selon le Docteur séraphique.

ÉCOLE FRANCISCAINE.

15. Dans un ouvrage sur l'attitude des ordres religieux vis-à-vis des sciences profanes aux XIIe et XIIIe siècles : *Die Stellung der religiösen Orden zu den Profanwissenschaften im 12 und 13 Jahrhundert* (Freiburg i. d. Schw., Universitätsbuchhandlung, 1914, 8°, XVI-211 pp.), DR. APOLLONIA KOPERSKA traite aussi de l'activité scientifique des Franciscains avant, pendant et après la lutte qui mit alors aux prises le clergé régulier et séculier.

16. Le P. MINGES rectifie certaines assertions du P. Del Prado (De veritate fundamentali philosophiae christianae) dans un article du *Philosophisches Jahrbuch,* XXIX, 1916 : *Zur Unterscheidung zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen,* pp. 51-62.

Digitized by Google

17. MARTIN GRABMANN, *Zur Erkenntnislehre der älteren Franziskanerschule (Mit Briefen von P. Ignatius Jeiler O. F. M. an Prof. Dr. Franz v. Paula Margott),* dans *Franz. Stud.,* IV, 1917, pp. 105-126. — La théorie de la connaissance, comparée à l'ontologisme, a repris aujourd'hui de l'actualité. L'auteur mentionne les travaux qui s'y rapportent et publie plusieurs lettres du P. Jeiler, O. F. M. suggérant comment la théorie franciscaine de la connaissance pourrait éclaircir et développer la doctrine thomiste.

18. Résumé excellent et succinct de la théorie de l'illumination des premiers franciscains, dans FRIED UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit,* 10e éd., Berlin, 1915, pp. 443-459.

19. Sur le platonisme au moyen âge, voir BAEUMKER, *Mittelalterlicher u. Renaissance-Platonismus,* dans *Beiträge zur Geschichte der Renaissance und Reformation* JOSEPH SCHLECHT *als Festgabe zum 60. Geburtstag dargebracht,* München u. Freising, F. P. Datterer & Cie, 1917, in-8o, XXI-426 pp., pp. 1-13.

20. La doctrine de l'immortalité d'après Barthélemy l'anglais, Alexandre de Halès, Jean de la Rochelle et Bonaventure, est examinée par MAX KREUTLE, *Die Unsterblichkeitslehre in der Scholastik von Alkuin bis Thomas von Aquin,* dans *Philos. Jahrbuch,* XXXI, 1918, pp. 341-381.

21. HESSEN JOHANNES, *Augustinismus und Aristotelismus im Mittelalter. Ein Beitrag zur Charakteristik der Franziskanerschule, Franz. Stud.,* VII, 1920, p. 1-13.

22. P. BERARD VOGT, O. F. M., *Der Ursprung und die Entwicklung der Franziskanerschule, Franz. Stud.,* IX, 1922, pp. 137-157. — Bref et substantiel exposé des origines, des doctrines et des représentants de la première (Bonav.) et de la seconde école (Scot) franciscaine du moyen-âge.

23. P. DR. HIER. SPETTMAN, O. F. M., *Neuere Forschungen zur Franziskanerschule. Franz. Stud.,* X, 1923, pp. 75-103. — Nouvelles recherches au sujet de l'école franciscaine faites entre autres par le P. Ephrem Longpré sur Pierre de Trabibus, Guillaume de la Mare et Guillaume de Ware.

24. DR. GEORG HÖRLE, *Frühmittelalterliche Mönchs und Klerikerbildung. Geisliche Bildungseinrichtungen von 6. bis zum 9. Jahrhundert (Freiburger theol. Studien),* 13, Heft, Freib. i. B., Herder, 1914, 8o, XII-87 pp. — Important opuscule pour apprécier sainement l'attitude primitive de nombreux docteurs franciscains vis-à-vis de la science.

GUILLAUME DE VORILLON.

25. P. FRANZ PELSTER, S. J., *Wilhelm von Vorillon, ein Skotist des 15. Jahrhunderts, Franz. Stud.,* VIII, 1921, pp. 48-66.

Digitized by Google

— Ce personnage typique de l'école franciscaine de la fin du M. A., en qui l'on voit déjà apparaître l'esprit de la Renaissance, n'est pas une étoile de première grandeur. Il mérite cependant d'être connu davantage. C'est un Breton, de Vorillon — Vaurouant, (Côtes du Nord). Il a écrit un commentaire des Sentences (avec les Principia). puis un Vademecum ou Collectorium de l'Opus oxoniense de Scot.

GUILLAUME DE WARRE.

26. Sous le rapport scientifique, Scot dépend quelque peu de Guillaume de Warre, telle est la conclusion de l'article du P. AUGUSTIN DANIELS, O. S. B. *Zu den Beziehungen zwischen Wilhelm von Ware und Joh. Duns Skotus,* dans les *Franz. Stud.,* IV, 1917, pp. 221-238.

27. On trouvera des indications biographiques, bibliographiques et littéraires *(litterarhistorische)* à peu près complètes dans le livre cité plus haut (nº 17) d'UEBERWEG, pp. 435, 458, 575, 632, 161. Cf. DANIELS, *Franz. Stud.*, 1917, p. 222, note 2. — Voir nº 22.

JEAN DE LA ROCHELLE.

28. Sur sa doctrine de la connaissance, voir le P. MINGES, O. F. M. *Zur Erkenntnislehre des Franziskaners Johannes von Rupella (Philos. Jahrbuch,* XXVII, 1914, pp. 461-477), qui prend à partie le P. Manser, O. P., au sujet de son article paru dans le *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie,* XXVI, 1912, pp. 290-324.

29. Sur les rapports de Jean avec Alexandre de Halès, voir nº 6.

LOUIS DE PRUSSE.

30. P. PARTH. MINGES, *Das trilogium animae des Ludwig von Preussen O. F. M.,* dans *Franz. Stud.,* I, 1914, pp. 291-311. — L'ouvrage en question — l'auteur appartient au XVe siècle — est divisé en trois parties et traite des puissances, des passions et des habitus de l'âme. Mais il offre au lecteur bien plus que le titre ne le fait supposer. C'est une espèce d'encyclopédie pour un jeune clerc, en particulier franciscain, une « théosophie » qui tout en visant plutôt à enflammer le cœur qu'à éclairer l'esprit donne place aux philosophes et aux théologiens (Aristote, Thomas, Alexandre de Halès, Bonaventure, Nicolas de Lyre...).

RAYMOND LULLE.

31. M. REICHMANN, S J., *Neue Forschungen über Raymondus Lullus,* dans *Stimmen der Zeit (Maria Laach),* XLVII, 1916, vol. 92, pp. 312-316. Au sujet des travaux récents de Keicher, Probst et Gottron.

Digitized by Google

32. ADAM GOTTRON donne un aperçu sommaire des éditions, des travaux et de la bibliographie de Lulle dans les *Franz. Stud.*, I, 1914, pp. 506-512 : *Neue Literatur zu Ramon Lull.*

33. Puis une étude historique sur l'édition de Mayence : comment elle a pu être mise en œuvre et pourquoi elle a été interrompue. *Zur Geschichte der Mainzer Lull-Ausgabe,* dans *Franz. Stud.*, III, 1916, pp. 214-235 ; 379-396.

PIERRE-JEAN OLIVI.

Le P. BERNARD JANSEN, S. J., s'est acquis de grands mérites scientifiques par ses remarquables travaux sur notre célèbre Olivi.

34. *Eine Lehre Olivis über des Verhältnis von Leib und Seele (nach Cod. Vat. Lat. 1116),* dans *Franz. Stud.*, V. 1918, pp. 153-175 ; 233-258. Il y expose la doctrine du penseur franciscain sur les rapports de l'âme avec le corps ; tout d'abord sur la matière et la forme en général, ensuite sur la constitution de l'homme : pluralité des formes, constitution de l'âme et sa relation avec le corps. Selon Olivi, l'âme possède une matière spirituelle avec trois formes substantielles, végétative, sensitive et intellectuelle. Sans l'information par les deux premières, la matière n'aurait pas la perfection requise pour la dernière forme. D'autre part, la forme intellectuelle élève, spiritualise et parfait directement la matière et indirectement par elle, la forme végétative et sensitive. Ces deux dernières formes sont *per se* forme du corps ; la partie intellectuelle, en aucune manière. Cependant elle est unie substantiellement au corps par le fait qu'elle informe la matière spirituelle (pp. 249-250).

L'auteur ajoute avec raison que le Concile de Vienne n'avait pas l'intention de définir l'union du corps et de l'âme *telle* que les thomistes la conçoivent et de condamner la pluralité des formes, mais simplement le *fait* de l'union substantielle du corps et de l'âme et le *mode* d'union en ce sens que cette union est formelle, obtenue par l'information du corps par l'âme (p. 257).

35. Voyez à ce propos un autre article du P. JANSEN : *Quomodo spectat definitio Concilii Viennensis de anima ?* dans *Gregorianum,* Roma, I, 1920, pp. 78-90.

36. *Die handschriftliche Ueberlieferung der spekulativen Schriften Olivis,* dans *Philos. Jahrbuch,* XXXI, 1918, pp. 141-164.

37. *Ein neuzeitlicher Anwalt der menschlichen Freiheit aus dem 13. Jahrhundert : Petrus Joh. Olivi,* dans *Philos. Jahrbuch,* XXXI, 1918, pp. 230-238 ; 382-408. — Sur la liberté humaine d'après Olivi.

38. *Olivi der älteste Vertreter des heutigen Bewegungsbegriffes, Philos. Jahrbuch,* XXXIII, 1920, pp. 137-152.

39. *Petrus Joh. Olivi, ein lange verschollener Denker, Stimmen der Zeit (Maria Laach),* XLIX, 1918, vol. 96, pp. 105-118. — Coup d'œil sur la pensée d'Olivi.

Digitized by Google

40. *Die Erkenntnislehre Olivis,* Berlin, Ferd. Dümmler, 1921, 8°, XV-125 pp.

41. *Die Unsterblichkeitsbeweise bei Olivi, und ihre philosophiegeschichtliche Bedeutung, Franz. Stud.,* IX, 1922, pp. 49-69. — Le R. P. expose les sources de la doctrine d'Olivi et la manière dont il les a utilisées ; puis les arguments qu'il met en avant pour établir l'immortalité de l'âme : preuves métaphysiques (liberté et simplicité de l'âme), morales et mixtes ; enfin il examine si Olivi est doué d'esprit critique et à quel degré il le possède. Il en déduit qu'Olivi, sans être un génie, est arrivé à donner une théorie assez riche, complète et originale, à la développer d'une façon si claire et si parfaite qu'il ne méritait nullement l'oubli dans lequel il est tombé jusqu'à nos jours.

42. Pour couronner cette série d'études, le P. Jansen a commencé d'éditer les œuvres d'Olivi. Un premier volume est paru : *Quaestiones in secundum librum sententiarum quas primum edidit ad fidem codd. mss.,* BERNARDUS JANSEN S. J. Volumen I. Quaestiones 1-48, Ad Claras Aquas, ex Typogr. Collegii S. Bonaventurae, 1922, 8°, XXIV-764. Le second vient de paraître 8°, XV-644.

43. I. B. WIMMER, S. J., *De anima intellectiva ut forma corporis,* dans *Zeitschrift für katholische Theologie,* Innsbruck, XLIV, 1920, pp. 1-42. Au sujet des articles du P. Jansen sur la théorie du maître franciscain relative à la forme du corps et sur le sens de la définition du concile de Vienne.

JEAN PECHAM.

44. DR. P. H. SPETTMANN, O. F. M., *Quellenkritisches zur Biographie des Johannes Pecham, O. F. M.* († 1292). *Zugleich ein Ueberblick über die Literargeschichte des Franziskanerordens bis circa 1500, Franz. Stud.,* II, 1915, 179-207 ; 266-285. — Pecham, le premier franciscain élevé au siège primatial de Cantorbéry, a écrit de nombreux ouvrages, concernant l'exégèse, l'ascèse, l'homilétique, le dogme, les sciences naturelles.

45. Du Dr Spettmann nous possédons une superbe édition critique de la Somme psychologique de ce disciple immédiat de S. Bonaventure : *Joannis Pechami Quaestiones tractantes de anima, quas nunc primum in lucem edidit notisque illustravit,* dans CLEMENS BAEUMKER, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte u. Untersuchungen,* Band XIX, Heft 5-6, Münster i. W., Aschendorff, 1918, 8°, XL-224 pp. — La 1re partie contient les Quaestiones de anima, la 2e, les Quaest. de beatitudine corporis et animae et la 3e, les Quaest. selectae ex commentario super I, Sententiarum.

46. *Die Psychologie des Johannes Pecham,* dans CLEM. BAEUMKER, *Beiträge zur Geschitche der Phil. d. M.,* Bd XX, Heft 6,

Digitized by Google

Münster i. W., Aschendorff, 1918, 8°, X-102 pp. — Le même auteur expose la doctrine de Pecham sur l'essence de l'âme, sa relation avec le corps, comme aussi sur la forme de corporéité (que Pecham admet), l'union de l'âme et du corps et les facultés de l'âme. Pecham est un augustinien ayant quelques accointances avec l'aristotélisme.

47. *Der Ethikkommentar des Johannes Pecham*, dans la *Festgabe*, CLEMENS BAEUCKER *zum 70, Geburtstage (16 sept. 1923) dargebracht von seinen Freunden und Schülern* (Münster i. W., Aschendorff, 1923, 8°, VIII-272 pp.), pp. 221-242. — Commentaire de grande utilité dans la question des traductions de l'Etique d'Aristote.

PHILIPPE DE GRÈVE.

48. P. PARTHENIUS MINGES, O. F. M., *Philosophiegeschichtliche Bemerkungen über Philipp von Grève*, *Philos. Jahrbuch*, XXVII, 1914, pp. 21-32. — La Somme de ce franciscain parut après le 16 juillet 1228, l'auteur est mort en 1236.

PIERRE DE TRABIBUS.

49. P. B. JANSEN, S. J., *Petrus de Tradibus. Seine spekulative Eigenart und sein Verhältnis zu Olivi,* dans la *Bestgabe* de BAEUMKER, 1923, pp. 244-254. Sur l'originalité de cet auteur au point de vue spéculatif et ses rapports avec Olivi.

RICHARD DE MEDIAVILLA.

50. P. PARTH. MINGES, *Skotistisches bei Richard von Mediavilla* dans *Theol. Quartalschrift,* XCIX, 1917-18, pp. 60-78 ; C, 1919, pp. 269-304. Richard dépend du bienh. Duns Scot, parfois de S. Thomas, et aussi se comporte avec indépendance vis-à-vis de ces deux docteurs.

BIENHEUREUX DUNS SCOT.

Le Docteur subtil a la part du lion dans les laborieuses recherches des néo-franciscanisants. Et c'est justice !

51. Sur la dépendance de Scot par rapport à Guillaume de Warre, voir n° 29.

52. DR. MARTIN REIDEGGER, Privatdozent an der Univ. Freiburg i. B., *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Skotus,* Tübingen, J. C, B. Mohr (Paul Siebeck). 1916, 245 pp. Ce n'est pas un exposé complet de la doctrine du maître franciscain, mais une étude comparative de celle-ci avec celle de maints logiciens modernes (cf. MINGES, *Die Skotistische Literatur des 20. Jahrhunderts, Frz. Stud.*, IV, 1917, p. 177). Il est intéressant de constater, dit le P. Klug, O. Cap., combien de ressemblances Reidegger découvre avee les problèmes posés de nos jours et leurs solutions (cf. recension faite dans les *Frz. Stud.,* V, 1918, p. 144).

Digitized by Google

53. JOS. KLEIN, *Zur Sittenlehre des Joh. Duns Skotus*, dans *Franz, Stud.*, I, 1914. 401-437 ; II, 1915, 137-169. L'auteur développe excellemment la pensée du Docteur subtil sur la moralité de nos actes et ce faisant, il résout plusieurs difficultés que l'on s'imagine trouver en Scot,

54. Du même écrivain nous lisons un long et consciencieux travail sur l'intellect et la volonté en tant que sources prochaines des actes moraux d'après Scot : *Intellekt und Wille als die nächsten Quellen der sittlichen Akte nach Joh, Duns Skotus Franz. Stud.*, III, 1916, 309-338 ; VI, 1919, 107-122 ; 213-234; 295-322; VII 4, 1920, 118-134 ; 190-213 ; VIII, 1921, 260-282. « Comme critique, dit-il, et comme interprète critique de S. Thomas, Jean Duns Scot me paraît être le premier thomiste. Mais jamais Scot et sa doctrine n'auraient été suspectés de semipélagianisme si les scotistes n'avaient eux-mêmes atténué et négligé les authentiques idées fondamentales, idées thomistes, du système que le maître de leur école (avait élaboré) sur la grâce ». (*Frz. St.*, VIII, 1921, p. 282).

55. P. HUBERT KLUG, O. M. CAP., *Die Immaterialität der Engel und Menschenseelen nach Johannes de Duns Skotus, Franz. Stud.*, III, 1916, pp. 400-403. Selon le docteur anglais, l'âme et l'ange sont des êtres tout à fait immatériels. Il abandonne donc la théorie chère aux premiers maîtres franciscains, pour lesquels l'âme humaine et l'ange sont composés de matière et de forme. Lire les quelques légères réserves faites par le P. MINGES, *Die skotistische Literatur des 20 Jahrhunderts, Frz. Stud.*, III, 1917, pp. 185-186.

56. Du même auteur : *Die lehre des Johannes de Duns Skotus über Materie und Form nach den Quellen dargestellt*, dans *Philos. Jahrbuch der Görresgesellschaft*, 30. Bd Fulda, 1917, pp. 44-78.

57. *Die lehre des sel. Johannes Duns Skotus über die Seele,* dans *Philos. Iahrbuch*, Fulda, 1923, XXXVI, pp. 131-145 ; 198-212. Exposition de la psychologie générale du Docteur Subtil.

58. PARTHENIUS MINGES, O. F. M, *Zum Niederaufbluhen des Skotismus, Franz. Stud.*, I, 1914, pp. 137-164. Le R. P. y déroule le plan de restauration du scotisme :

a) La doctrine scotiste est, du point de vue ecclésiastique, parfaitement correcte (pp. 141-150) ;

b) Cette restauration est désirable pour le progrès des études théologiques (pp. 150-153) ;

c) Moyens de l'entreprendre : débiliter ou annihiler les influences mauvaises venant du dehors, élaguer ce qui est suranné, vivifier ce qui est susceptible d'être enseigné (pp. 153-163) ;

d) Cette restauration est-elle réalisable ? — Oui. (pp. 163-164).

59. Nomenclature des publications ayant vu le jour au XXe siècle sur Scot et le scotisme dans un article du P. MINGES : *Die skotistische Literatur des 20. Jahrhunderts, Franz. Stud.*, IV, 1917, pp. 49-67 ; 177-198.

Digitized by Google

60. Du même auteur : *Duns Skotus und die thomistemolinistischen kontroversen*, *Franz. Stud.*, VII, 1920, pp. 14-29. Scot connaît déjà en substance les deux systèmes relatifs à la liberté humaine (thomiste et moliniste). Il se rapproche bien plus du Docteur angélique que de Molina. Ce sont en général les mêmes arguments *pro* et *contra*.

61. *Zur Erkenntnislehre des Duns Skotus, Philos. Jahrbuch,* XXXI. 1918, pp. 52-74. — Sa théorie de la connaissance, comparée avec celle de Thomas, paraît plus compréhensive que cette dernière.

62. *Skotismus und Pantheismus*, *Philos. Jahrbuch*, ibid., pp. 226-229.

63. *Suarez und Duns Skotus*, ibid., XXXII, 1919, pp. 334-340.

64. P. A. INNAUEN, *Suarez' Widerlegung der skotistischen koerperlichkeitsform*, dans *P. Franz Suarez S. J., Gedenkblätter zu seinem dreihunderjährigen Todestag. Beiträge zur Philosohie des P. Suares von* K. SIX. S. J. DR. M. GRABMANN, F. HATHEYER, S. J., A. INNAUEN, S. J.. J. BIEDERLACK, S. J., Innsbruck, Tyrolia, 1917, 8°, 169 pp. — Suarez aurait attaqué vivement la pluralité des formes admise par Scot. — Le P. Minges critique cette publication dans *l'Archivum franc. historicum*, XIV, 1921. p. 372.

65. P. DR. FRANZ PELSTER, S. J., *Handschriftliches zu Skotus mit neuen Angaben über sein Leben*, *Franz. Stud.*, X, 1923, p, 1-32.

Guillaume de Ware a-t-il été maître de Scot? — Le seul témoignage qui, pour l'heure, puisse être cité à l'appui de l'affirmative est celui du Liber Conformitatum de Bathélemy de Pise (pp. 2-6).

Au sujet des origines des œuvres principales du Docteur subtil, l'auteur formule la conclusion importante que voici : « L'Opus oxoniense a paru seulement après l'Opus parisiense et... nous devons admettre que Scot n'est pas allé directement de Paris à Cologne, mais qu'il est retourné auparavant dans la *Provincia Angliae* à laquelle il appartenait » (p. 10).

Relativement à la q. 3 de la dist. 18 du 3e l. des Reportata, il affirme avec certitude que Scot devint maître en 1305 et que l'on peut compter Alain et Egide de Longniaco parmi ses maîtres. Il rapporte ensuite les *Quodlibeta* à l'activité de Scot à Paris et il examine le caractère de ce travail, comme aussi l'authenticité et le texte des *Quaestiones de metaphysica* et des *Quaestiones de anima* (pp. 11-32).

66. Le P. Parthenius Minges, O. F. M., a réédité son Compendium de théologie dogmatique où il fait une si large part aux doctrines franciscaines et surtout scotistes : *Compendium Theologiae dogmaticae generalis*, éd. 2a, Ratisbonae, Kösel u. Pustet, 1924, 8°, XVI-384 pp. — *Compendium Theologiae dogmaticae specialis*, éd. 2a, 2 vol., 1921 et 1922, 8°, XI-337 et VIII-350 pp.

Fribourg (Suisse) P. ILDEFONSE.

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE

Doctoris irrefragabilis Alexandri de Hales, O. M. Summa Theologica, studio et cura *PP. Collegii St-Bonaventuræ* ad fidem codicum edita, Tomus I : Liber primus — ad Claras Aquas (Brozzi-Quaracchi, Florence) 1924, petit in-folio de XLVIII-770 pages, avec une reproduction en phototypie d'une page du cod. lat. 15329 de la Bibl. Nat. de Paris, 250 fr. ; papier à la main, 300 fr.

Le loisir ne nous est pas donné de parler comme il conviendra de le faire de ce travail magistral, mais nous tenons à saluer dès son apparition ce premier volume de la Somme d'Alexandre de Halès. Tous ceux qui ont eu entre les mains l'édition de S. Bonaventure dûe aux Pères de Quaracchi savent quelle en est la perfection. Ils retrouveront ici les mêmes qualités de présentation. A notre époque de bibliophilie exaspérée, c'est un mérite que l'on peut relever et qui explique le prix de ce volume.

Une longue introduction donne les détails critiques relatifs au travail préparatoire de l'édition, puis une vue d'ensemble sur la doctrine d'Alexandre de Halès, son rôle comme fondateur de l'école franciscaine et comme initiateur du mouvement scholastique arrivant à son point culminant. Ce sujet intéresse trop nos lecteurs pour que nous ne réservions la place qu'il mérite à l'exposé des idées traditionnelles mais oubliées que le R. P. Ephrem Longpré remet en lumière. P. Jean de Dieu.

Introduction à l'Etude de la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin, par Mgr A. Legendre, doyen de la Faculté de théologie d'Augers, in-8, Bloud et Gay, Paris, 10 fr.

Bien peu de fidèles de S. Thomas pourraient témoigner d'une fidélité égale à celle de Mgr Legendre, mais aussi bien peu nous auraient pu donner cette substantielle et limpide introduction, où sont examiné le Plan général de la Somme théologique, fixée la place de la Bible, de la Tradition, de la Raison et de la Foi dans la Somme, expliqués la genèse, le but, le plan et la méthode de la Somme et où Mgr Legendre donne, dans un dernier chapitre, les conseils opportuns pour étudier avec profit la Somme tant au point de vue dogmatique qu'au point de vue moral ou en vue de la prédication. « La Somme théologique compte 3113 articles. A un article par jour, et en coupant les plus longs, on l'aura lue tout entière dans l'espace de huit ans. » (p. 187). Pendant cinquante ans Mgr L. a lu chaque jour, médité et souvent résumé

Digitized by Google

un article de la Somme théologique de S. Thomas : il fut donc des premiers à comprendre le rôle capital que jouerait la Somme dans la rénovation de la philosophie et de la théologie chrétiennes. On comprend dès lors qu'avec autorité il puisse présenter une étude où il a condensé le meilleur de son admiration, de son amour et de sa science.

Admiration et amour que ne partagent point ceux là seuls qui ne connaissent ni ne pratiquent la Somme, mais admiration et amour qui ne font nul tort à l'impartialité d'une science bien informée. Cela est particulièrement frappant au chap. V où Mgr L. traite de l'information scientifique de S. Thomas. On le voit également à la façon dont le vénérable auteur parle des auteurs franciscains.

On ne pouvait lui demander de ne pas être frappé des affirmations d'un savant spécialiste comme le P. Mandonnet, aussi comprendra-t-on par exemple qu'il incline à refuser la paternité de sa Somme à Alexandre de Halès et à lui dénier le rôle éminent que lui reconnait l'histoire dans l'initiation de la pensée chrétienne à l'étude d'Aristote aussi bien que dans la constitution de la méthode scholastique, de celle qu'adopta S. Thomas. Mais Mgr L. se tient dans une prudente réserve et avec raison défend S. Thomas de l'accusation de plagiat. On sait en effet que les anciens usaient d'une liberté admise en prenant leur bien là où ils le trouvaient et ne croyaient nullement se rendre coupable de « plagiat ». D'ailleurs « il y a, quand à la substance des deux ouvrages, des différences profondes qu'il serait facile de faire ressortir » (p. 155).

De même Mgr Legendre fait une juste place à la mémoire de S. Bonaventure qu'il évoque pour comparer le Séraphique Docteur à S. Thomas. Un point peut-être mériterait quelque légère retouche. Est-il vrai que « S. Bonaventure (soit) l'élève d'Aristote, mais un élève qui, sans s'attacher uniquement à son maitre, va volontiers aussi vers Platon » ? (p. 136). Par Platon, il faudrait alors entendre ce qu'il y a de platonisant dans la littérature patristique et en particulier dans S. Augustin et dans les Victorins. Comme le montre fort bien la belle Introduction au premier volume de la Somme d'Alexandre de Halès, ce sont là les vrais « maitres » de l'école franciscaine, ceux que suivirent d'abord Alexandre, puis S. Bonaventure et le B. Duns Scot.

Mgr Legendre a donc raison de rappeler le texte célèbre de Guillaume de Tocco où est si fortement indiqué le caractère novateur des idées de S. Thomas. Par là, il permet d'apprécier à sa juste valeur le rôle de l'école franciscaine que, par une curieuse contradiction, l'on présente comme une école d'opposition. L'école d'opposition fut l'école fondée par S. Thomas, cela ressort du texte de Tocco. L'école franciscaine existait quand parut S. Thomas ; elle demeura fidèle à la tradition augustinienne. Le mérite de S. Thomas fut d'achever le travail entrepris par Alexandre de Halès, Albert le Grand et d'incorporer à la tradition chrétienne les idées d'Aristote.

P. Jean de Dieu.

S. Thomas d'Aquin, par Mgr D. M. Grabmann, traduit par E. Vansteenberghe, in-12, Bloud et Gay, Paris, 7 fr.

Mgr Grabmann n'a pas eu pour but de nous donner dans ces pages une Introduction, mais plutôt de tracer un portrait aussi vivant que possible.

Digitized by Google

« Le but de ces pages, dit-il, est de donner une esquisse aussi fidèle et aussi nette que possible de la personnalité et de la pensée de S. Thomas d'Aquin. » Tant de travaux, qui ont rendu célèbre le nom de Mgr Grabmann et ont établi sa compétence, le mettaient à même de fixer en un raccourci très vivant les traits de la personne et de l'activité du Docteur Angélique.

Comme le dit le traducteur, « bien que des études analogues aient paru depuis lors en France, il semble que cette traduction puisse encore rendre service » (p. VIII). « Le petit livre du professeur viennois est évocateur, non par le coloris des tableaux, mais par la fermeté des lignes, non par la magie du style, mais par la vigueur de la pensée » (p. VII). Le style cependant est alerte et le traducteur a su lui garder toute son allure.

Dans une première partie, Mgr Grabmann retrace la vie de S. Thomas, présente son œuvre, caractérise son génie, indique sa méthode de travail, ses sources et termine par un chapitre sur la lutte de la doctrine thomiste pour la prééminence dans la scolastique. La deuxième partie est consacrée à l'étude de la pensée et des doctrines de S. Thomas : sa théorie de l'être et de la pensée, de la science et de la foi, ses idées sur Dieu, sur Dieu et le monde, sur l'âme humaine, sur la connaissance, la morale, la politique, le Christianisme et l'Eglise, enfin Mgr Grabmann nous indique les moyens à employer pour étudier scientifiquement S. Thomas.

Nous ne pouvons donner une idée de la richesse de ces pages où l'on devine le savant auteur de l'Histoire de la méthode scolastique. Nous ne pouvons non plus entrer dans le détail de tant d'affirmations qui intéressent l'école franciscaine, du moins devons-nous faire remarquer qu'elles ne sont pas toutes recevables.

Ainsi, ne cachant pas le caractère novateur des idées de S. Thomas, Mgr G. parle facilement de tel « combatif franciscain » qui ne faisait en définitif que maintenir les idées communément reçues à cette époque.

De même Mgr G. se conforme à la tendance actuelle et donne pour thomistes des idées qui sont celles de tous les scolastiques. Il y a tel chapitre — la pensée et l'être ; la foi et la science, p. 75 à 108 — qui laissent à peu près de côté les questions débattues et où il serait difficile de trouver une idée qui ne fût dès le temps de S. Thomas et ne soit de nos jours, assez communément admise.

Ceci ne veut pas dire que Mgr G. ne fasse un juste résumé des idées personnelles et un tableau exact de l'activité du Docteur Angélique, de son influence en particulier sur le développement ultérieur de la scolastique. C'est ce que l'on cherchera surtout dans son clair exposé.

P. Jean de Dieu.

Initiation Thomiste, par le R. P. Pègues, O. P., in-12 de 408 p. Téqui, 8 fr.

On connaît la belle activité que le R. P. Pègues met à répandre l'influence de S. Thomas et quiconque a le souci de la vérité, ne peut que lui être reconnaissant du soin qu'il met à faire connaître et apprécier les grandes idées du Docteur Angélique.

La publication de son *Commentaire français littéral de la Somme théologique* est un véritable événement puisque, pour la première fois, elle met les richesses de la Somme à la portée de tous ceux qui ne peuvent les che.

Digitized by Google

cher dans le texte ou dans les ouvrages dispersés des commentateurs les plus autorisés. De même une réduction de ce grand commentaire : *la Somme théologique en forme de catéchisme pour tous les fidèles,* et une réduction de cette réduction : *Catéchisme extrait de la Somme, selon l'ordre de la Somme,* adressé aux enfants de huit à quatorze ans, et enfin un dernier extrait de ce *catéchisme, pour les tout petits,* au-dessous de huit ans, sont appelés à rendre de grands services.

L'Initiation thomiste couronne cet ensemble et replace S. Thomas dans le courant de la pensée à travers les siècles. Dans l'ordre intellectuel, on peut dire que c'est un Discours de l'histoire universelle envisagée, non plus au point de vue de l'apparition de N. S. Jésus-Christ mais au point de vue de l'apparition de S. Thomas : la division de l'ouvrage l'indique, « Ce qui a préparé S. Thomas » — « S. Thomas » — « Après S. Thomas ».

Le R. P. a su ramasser une étonnante quantité de faits et d'idées dans ces pages où ce qu'il y a de meilleur est l'exposé positif des idées de S. Thomas. Mais on lira tout le volume, ne serait-ce de temps à autre que pour admirer la puissance de simplification avec laquelle le R. P. traite l'histoire.

Ainsi l'école franciscaine n'existe pas, du moins avant Duns Scot. Par contre, Dante est thomiste. Les travaux de l'éminent arabisant espagnol, Don M. Asin, où ceux de M. B. Nardi qui prouvent qu'en réalité Dante est chrétien, scolastique et lui-même, sans être de telle ou telle école, doivent évidemment être considérés comme non-avenus. De même en va-t-il pour S. François de Sales qui, nous le savons, est thomiste.

Nous ne pouvions nous dispenser de signaler entre autres ces quelques points : ils montrent quelle confiance il faut garder à l'information historique du R. P. Du moins lui donnera-t-on cette confiance quand il passe en revue la vie et les œuvres de S. Thomas, le plus grand poète latin du moyen-âge.

P. Jean de Dieu.

P. Th. Harapin, O. F. M. Primatus Pontificis Romani in concilio Chalcedonensi et Ecclesia dissidentes. (Coll. Philosophico-Theologica I). Quaracchi, Coll. S. Bonaventurae, 1923. In-8°, VIII-131 p.

Les Frères Mineurs du Collège Saint-Antoine de Rome inaugurent leurs Collectanea philosophico-theologica par la publication du livre du R. P. Harapin sur le primat du pontife romain au concile de Chalcédoine.

Ce serait une grave erreur de méconnaitre l'action de la papauté dans les premiers siècles de l'Eglise : l'histoire nous prouve clairement que les papes eux-mêmes avaient pleine conscience de leur suprême pouvoir et que ce pouvoir a toujours été reconnu par l'Eglise et les évêques les plus influents.

Cette vérité ressort avec éclat des débats du concile de Chalcédoine : le R. P. Harapin nous en donne la preuve dans son consciencieux travail.

Après un rapide coup d'œil sur les erreurs qui ont cours actuellement dans les églises dissidentes au sujet de la primauté du pontife romain et un bref rappel de l'histoire du concile de Chalcédoine, le R. P. recueille les textes et documents qui ont trait à la primauté pontificale : témoignages des lettres pontificales et épiscopales et des lettres émanant de différents personnages, témoignages des actes même du concile et des documents postconciliaires.

Tous ces écrits et tous ces faits repris et classés méthodiquement par l'auteur mettent en lumière le primat pontifical : ils attestent, en effet, que le

Digitized by Google

pontife romain est le successeur de saint Pierre, qu'il a une juridiction universelle, qu'il exerce son autorité sur le concile, qu'il jouit enfin de l'infaillibilité doctrinale... Les dernières pages de cette étude sont consacrées au 28e Canon qui élevait le siège de Constantinople au-dessus de tous les patriarcats orientaux, canon qui fut rejeté expressément par le pape Léon Ier et qui a été et est encore si souvent invoqué par les orthodoxes contre la primauté romaine.

Tous ceux qui s'intéressent à l'union des Eglises, et plus particulièrement les missionnaires des pays gréco-slaves. sauront gré au R. P. Harapin de mettre à leur disposition un excellent moyen de convaincre nos frères séparés selon le mot de S. Ambroise, « là où est Pierre, là est l'Eglise, ubi ergo Petrus, ibi Ecclesia : ubi Ecclesia, ibi nulla mors, sed vita aeterna ».

EMILIEN DE SMYRNE.

Sermons choisis de Michel Menot (1508-1518). Nouvelle édition, précédée d'une introduction par Joseph Nève. Paris. Champion. 1924. In-8 de LXXVII-534 pages, 50 fr.

Le franciscain Michel Menot naquit vers le milieu du XVe siècle. Il était peut-être originaire de la Beauce dont il parle si souvent. Il étudia à Orléans et à Paris. En 1514 il était gardien du couvent de Chartres, et y mourut le 30 décembre 1518.

Son talent de prédicateur et son zèle apostolique lui valurent la qualification de *lingua aurea*. Mais de ses sermons, nous ne possédons que le Carême prêché à Tours en 1508, et deux Carêmes prêchés à Paris en 1517 et en 1518 au grand couvent.

Le Carême de Tours fut publié à Paris, chez Claude Chevallon en 1525. Le privilège est du 8 avril 1525 et l'on fait donc bien de douter de la soi-disant édition de 1519 que l'on n'a jamais vue. Sans doute le privilège marque bien que le livre est « de nouveau imprimé » ; mais chacun sait que cette expression *de nouveau* peut s'entendre dans le sens de *tout nouvellemeut*.

Les Carêmes de Paris, avec le *Tractatus perbelle de federe et pace ineunda*, furent imprimés à Paris chez Cl. Chevallon 1519, puis chez Jean Frellon s. d., enfin en 1526 (Chevallon) et en 1530 (Jean Petit).

L'œuvre de Michel Menot attira l'attention d'Henri Estienne, du P. Niceron, de Voltaire, de Gérusez et de Labille (1836), d'Aubertin, de Gasté et de A. Piaget (dans *l'Histoire de la langue et de la litt.* de Petit de Julleville).

On sait que ces sermons ont été publiés en latin, avec force citations en français. Il n'y a aucun doute que ces sermons ont été prêchés en français, d'une manière générale.

Le ton de Michel Menot l'a fait ranger parmi les prédicateurs « macaroniques ». C'est là un jugement injuste et qu'il nous sera maintenant loisible de rectifier nous-même puisque M. Nève met sous nos yeux une bonne partie de l'œuvre difficile à trouver de Michel Menot.

En même temps que M. Nève réédite le principal du texte, il l'éclaire d'une riche introduction. Nous connaissons maintenant la science de M. Menot. Saint Thomas, saint Bonaventure, Duns Scot lui sont familiers, et il cite Alexandre de Halès à côté du premier. Il cite Ockam, Ange de Chivasso, l'Astesanus après Richard de Middletown. Les Pères ne lui sont point incon-

Digitized by Google

nus : saint Ambroise, saint Augustin, saint Jérôme, saint Jean Chrysostome, saint Bernard.

Et quelle variété de sujets ! Les sermons de Michel Menot sont généralement divisés en deux parties : premier point : théologie ; second point : pratique et condamnation du vice. Le théologien entre dans les divisions ou comparaisons les plus diverses. Le moraliste ne laisse pas son auditoire s'endormir. La peinture est poussée au noir, le prédicateur est dur, et nul n'est épargné : évêques à multiples bénéfices, curés, moines, juges, plaideurs, commerçants, spéculateurs, usuriers, artisans et femmes de mauvaise vie. Michel Menot semble avoir une dent particulière contre les gendarmes, les avocats, les notaires, les marchands de chevaux, les menteurs et les paillardes. Il n'épargne pas les jeux de hasard, les bizarreries de la mode, la spéculation, le prêt à intérêt, le monopole des objets de consommation, les accaparements de marchandise, les voleurs.

Faut-il ajouter qu'à un autre point de vue — tout différent — Michel Menot est rempli d'intérêt ? C'est au point de vue de la langue. Ses sermons nous donnent quelques néologismes latins et français. Ils sont surtout riches en proverbes et M. Nève s'est appliqué à en faire comprendre le sens.

Une bibliographie (p. LXVII-LXXVI), et une table analytique (p. 523-530), cette dernière trop peu complète, enrichissent le volume de M. Nève. On aurait pu, à la table des matières, ajouter une courte analyse de chaque sermon. Les identifications de textes et de noms sont poussées aussi loin que possible. Il y a cependant quelques omissions. On ne dit pas où Michel Menot a pris le motif de l'entrée en religion d'Alexandre de Halès (p. 160 et 475). Cela est pardonnable. La légende qu'il rapporte à ce sujet est totalement différente de ce que l'on raconte d'habitude.

Ces remarques ne doivent point faire oublier que, par sa bonne édition de textes, M. Joseph Nève nous a permis de mieux connaître et de juger sainement le bon prédicateur que fut Michel Menot. P. Ubald.

L'Idéal de saint François, par le P. Hilarin de Lucerne. Traduit de l'allemand par le P. Eusèbe de Bar-le-Duc. Librairie Saint-François. 1924. In-16. Tome I de 384 p. Tome II de 351 pages, 18 fr.

Nos lecteurs peuvent avoir déjà une idée du beau travail du P. Hilarin, puisque les quatre premiers chapitres de ces volumes ont paru ici même en 1922 et 1923. Il s'en dégage un parfum de piété très subtil, et nous éprouvons, à les lire, la même joie et la même satisfaction qu'à lire les plus belles pages du P. Chalippe consacrées aux vertus de saint François d'Assise.

Le P. Hilarin ne prend point l'idéal de saint François à l'état *statique,* si je puis ainsi parler, soit à son début, soit à son terme final en 1226. Il le prend dans son germe ; puis il le suit dans sa naissance, dans son développement, dans sa réalisation ; il l'étudie dans son évolution, dans son état *dynamique.*

C'est en effet se tromper que de prétendre trouver l'expression parfaite d'un idéal dès le premier instant de sa réalisation et de considérer chaque période ultérieure de son développement comme un abandon partiel ou comme une déchéance.

Le P. Hilarin ne commet pas cette erreur ; mais il suit, au contraire, d'une

Digitized by Google

manière très objective, la pensée de saint François, et il se garde bien d'y mêler ses idées personnelles ou nos idées modernes.

Nous voyons ainsi cette pensée de saint François se porter d'abord vers l'Evangile, puis vers le Christ qui est l'auteur et le modèle de l'Evangile, vers la Croix et vers l'Eucharistie qui sont la personnification humaine du Verbe et vers l'Eglise qui en est la réalisation mystique. Mais pour revenir à l'évangile, au Christ et à l'Eglise, il faut mener la vie de pauvreté, car la pauvreté est le fondement de la perfection évangélique (I, 143), ç'en est la condition (I. 159). C'est la pauvreté qui met en nous l'humilité, l'obéissance et la simplicité, la chasteté et la pénitence, la joie, l'esprit de concorde et de fraternité. C'est elle qui pousse saint François aux œuvres de charité et de paix, à l'apostolat. C'est elle qui met un frein à l'usage des biens et de la science, qui donne un cachet spécial à la piété de saint François et lui fait goûter Dieu partout, surtout dans la nature.

On conçoit qu'avec un pareil plan, le R. P. Hilarin en ait débordé parfois le cadre. Il ne s'est pas attaché seulement à l'œuvre personnelle de saint François ; il ne s'est pas arrêté à l'année de la mort du fondateur. Mais il a souvent consulté des documents postérieurs, l'époque de saint Bonaventure ne l'effraie pas, et c'est même ici que j'oserai lui demander s'il n'a pas essayé de transporter à une époque antérieure des textes qui n'ont de valeur que pour une période plus tardive, par exemple pour le ministère des confessions, pour le chant, pour la question des études.

De même, le R. P. a bien vu la complexité de l'esprit franciscain, et il n'est pas de ceux qui veulent esquisser le problème d'un seul trait de crayon, ou trancher le problème d'un seul coup d'épée disant : « L'idéal de saint François, c'est ceci, ou bien c'est cela ».. Non le P. Hilarin n'ignore rien des mille traits du beau visage qu'il explore et qu'il admire. Mais je voudrais savoir tout de même s'il n'accorde pas à l'un ou à l'autre de ces traits quelque valeur dominante. Les artistes savent discerner le trait essentiel et les vrais historiens sont aussi des artistes, et le P. Hilarin peut bien nous dire quel est, pour son œil de maître, le trait ou les traits essentiels de la physionomie franciscaine, et quelle vertu domine les autres. Ceci est toujours de l'histoire objective.

Le R. P. Hilarin admet du reste que la pauvreté est la mère des vertus dans l'âme franciscaine, et sur ses dix chapitres, trois sont consacrés à cette vertu d'une manière spéciale. Mais si le P. Hilarin convient de l'importance de cette vertu dans l'idéal franciscain, il ne montre pas jusqu'où s'étend cette importance dans la pensée successive de saint François. Son plan est d'ailleurs un peu oratoire, quoi qu'on fasse, et cette disposition, un peu subjective, oblige le R. Père a donner à certaines vertus franciscaines une place assez factice ou un peu effacée. Et je plaide ici, en particulier, pour l'amour séraphique. Le P. Hilarin sent bien lui-même qu'on peut lui faire un pareille reproche, puisqu'il s'en excuse presque avant de décrire la piété de saint François le séraphique, et d'exposer les caractères de l'amour de la nature dans l'âme de son héros.

Je me plais du reste à reconnaître le très grand mérite de la magnifique et substantielle étude du P. Hilarin et sa supériorité sur les ouvrages récents d'Henri Tileman *(Studien zur Individ. d. Franz. von Assisi.* 1918) et de Fr. Imle *(Geist d. hl. Franz.* 1921). P. UBALD.

Digitized by Google

Museum Lessianum, Beyaert, éditeur, Bruges et Giraudon, éditeur, rue Jacob, Paris. — I. *La prière de toutes les heures,* par le P. Charles, S. J., 3e série, 1924, 5 fr. — II. *Vers l'union divine par les Exercices de S. Ignace,* par L. Peeters, S. J., in-16, 1924, fr. 3,50. — III. *La Légende de Notre-Dame,* par J. Nothomb, S. J., in-16, 1924, 6 fr. — IV. *Autobiographie de S. Ignace de Loyola,* traduction d'E. Thibaut, S. J., in-16, 1924, 4 fr.

On connait l'ensemble des publications dirigées par les Pères de la Compagnie de Jésus sous le titre de *Museum Lessianum* et dont la *Nouvelle Revue Théologique,* fondée jadis par le T. R. P. Piat de Mons est l'organe mensuel. Inauguré en 1922, à l'occasion du centenaire du célèbre théologien jésuite, Léonard Lessius, ces publications forment déjà un ensemble remarquable et nous avons ici quatre petits volumes de la section ascétique et mystique.

I. — Le R. P. Charles achève avec cette troisième série de trente-trois méditations de conduire l'âme à sa fin, le souverain bien. Le titre est bien choisi car ce ne sont pas sujets de réflexions faites à temps déterminé puis vite oubliées que le R. P. nous présente. Ils deviennent sans recherche le thème de la réflexion de toutes les heures. Quelques mots en exergue et un développement rapide ; ces méditations sont comme autant de flèches acérées qu'un archer expérimenté plante d'une main ferme et dont les vibrations se font longuement sentir.

Il faut donc accepter avec réserve l'affirmation du R. P. dans son prologue : « Ceux-là se tromperont qui voudront chercher (ici) du lyrisme... » Le lyrisme le plus élevé, le plus fortifiant n'est pas le plus emphatique et d'ailleurs la prière peut-elle être profonde sans lyrisme ?

II. — S'il est vrai qu'une âme fermée à la lumière terrestre garde plus de pénétration pour les choses divines, le R. P. Peeters a un droit particulier à notre audience et le calme avec lequel il aborde une fois de plus des questions débattues ajoute à son autorité.

Il est aveugle et c'est grâce à « la collaboration de ses frères et de ses fils dans le Christ », comme il le dit en les remerciant avec une émotion que l'on devine, qu'il a composé son ouvrage.

C'est un plaidoyer, non pas précisément en faveur des Exercices de S. Ignace, la chose est trop inutile, mais en faveur d'une interprétation de ces Exercices qui est assurément la meilleure, la plus authentique, mais qui n'a pas toujours été celle de tous les fils de S. Ignace. Le R. P. montre que ces Exercices sont expressément faits pour conduire les âmes à l'union divine, pour les maintenir dans l'état mystique le plus élevé par l'oraison et la contemplation.

Pareille interprétation mérite d'être rappelée afin que tous, faisant leur profit des Exercices de S. Ignace, sachent en comprendre le but réel et en adoptent les pratiques dans une vue qui réponde à celle du grand contemplatif qui les composa.

III. — Il faut remercier le P. Nothomb d'avoir cédé à la suggestion de l'un de ses confrères et d'avoir publié cette délicieuse et consolante légende de Notre-Dame. Ce sont quarante-quatre récits destinés à inspirer la dévotion et la confiance en Marie. Le moyen-âge y trouva ses délices. Tombés dans l'oubli, puis recueillis par le frivole et impie dix-huitième siècle, ils devinrent

Digitized by Google

le sujet de mainte raillerie. Sous la naïveté du récit et parfois malgré des situations un peu risquées — nos ancêtres ne connaissaient pas notre pruderie et avaient une gaillardise qui ne reculait ni devant la chose ni devant le mot — une tendre piété anime ces petits contes. Notre âme se rafraîchit au contact de l'âme ingénue et profondément chrétienne des conteurs.

IV. — Pour beaucoup de lecteurs, cette autobiographie de S. Ignace sera une révélation. Pour des lecteurs franciscains, elle revêtira un intérêt particulier. Ce n'est pas une simple formule de style qui fait dire au R. P. Thibaut que l'on retrouve dans ce récit « une simplicité qui parfois rappelle les Fioretti ». S. Ignace a subi profondément l'attirance qu'exercent sur les âmes les deux grands saints du XIII° siècle, S. Dominique et S. François.

Peu après sa conversion, S. Ignace séjourna chez les Dominicains et pendant la maladie qui décida de cette conversion, il s'arrêtait à penser et à se dire à lui-même : « Et que serait-ce, si je faisais ce que fit S. François et ce que fit S. Dominique ? » Il se mettait en imagination quantité de choses qui lui paraissaient bonnes et il se représentait toujours des choses difficiles et pénibles ; et à se les imaginer, il lui semblait trouver en lui-même de la facilité pour les exécuter. Au bout de tous ses raisonnements cependant, il en revenait toujours à se dire : « S. Dominique a fait cela et moi aussi, je dois le faire ; S. François a fait ceci, et donc moi aussi, je le ferai. » (p. 38, 39). Il le fit en effet et prit, semble-t-il, pour particulier modèle, S. François

A son exemple, il se dépouille de ses vêtements et les échange avec ceux d'un pauvre (p. 52), il séjourne dans un hôpital réservé aux malades indigents (p. 54), il demande l'aumône (p. 56). On assure même qu'il revêtit l'habit du Tiers-Ordre de S. François et que les documents qui le prouvent existent encore : nulle mention n'est faite de cette circonstance dans cette autobiographie que rédigea le P. Gonzalez de Camara et dont nous avons ici la première traduction française. P. Jean de Dieu.

Collection Jeanne d'Arc. — Brochures in-16, illustrées, à 0,50 : I. *Sainte Foy,* martyre d'Agen ; pélerinage de Conques. — II. *L'Esvière, Notre-Dame Sous-Terre*, un pélerinage angevin. — III. *Notre-Dame du Chêne*, Sarthe, par le T. R. P. Léopold de Chérancé. — Brochures in-16, à 1 fr. : *Le B. Grignion de Montfort*, par Mgr Crosnier, directeur de l'Enseignement libre du diocèse d'Angers. — V. *S. François d'Assise*. — VI. *Jeanne d'Arc*, la Sainte de la Patrie, par le T. R. P. Léopold de Chérancé. Société française d'imprimerie et de publicité, Angers, 4, rue Garnier.

L'admirable vieillesse du T. R. P. Léopold lui permet de tenir d'une main encore ferme la plume qui écrivit tant de jolies pages et son âme de missionnaire pense toujours aux âmes qui ont besoin d'être instruites et élevées par les grands exemples. Aussi a-til projeté une collection de brochures qui porteraient aux fidèles le souvenir des saints, gloire des siècles catholiques ou leur feraient connaître ces lieux où souffle l'esprit et où la foi se ranime.

Dans le style élégant, fleuri que connaissent tous les lecteurs de sa vie de S. Francois et de ses autres ouvrages, avec une fraicheur d'imagination que n'ont pas réussi à faner ses quatre-vingt sept ans, le T. R. P. a composé les premières de ces brochures consacrées au pélerinage si poétique de Notre-

Digitized by Google

Dame Sous-Terre à l'Esvière, en Angers ou de Notre-Dame du Chêne près de Solesmes dans la Sarthe.

Celles où il a mis le meilleur de son cœur sont celles qu'il dédie à Ste Jeanne d'Arc et à S. François d'Assise. Le T. R. P. a senti revivre en lui les admirations juvéniles qui l'avaient poussé à écrire les grandes biographies de ces deux saints et sans se répéter, il reprend avec allégresse le portrait : Jeanne d'Arc, l'héroïne et la Sainte de la Patrie, le miracle de la grâce, l'envoyée triomphante puis la martyre sublime dont Dieu réservait la glorification pour les tristes jours que nous vivons. S. François d'Assise, le chevalier de la gloire avant de devenir le chevalier de la Pauvreté, puis le fondateur d'un grand Ordre et, par les sentiers les plus ardus de la sainteté, le miracle de l'amour séraphique. La librairie St-François a donné de cette brochure une édition qui comporte en appendice une brève histoire de l'ordre et en particulier de la branche capucine.

D'autres brochures sont annoncées, l'une d'elles, due à la plume élégante de Mgr Crosnier a paru, consacrée au B. Grignion de Montfort. L'auteur prépare une vie très étendue et très fouillée du Bienheureux, et nous donne là comme un premier aperçu de la belle histoire dont il enchantera nos heures de lecture. Un dyptique : la Vie, l'Ame. La vie mouvementée d'un grand missionnaire. L'âme perdue en Dieu malgré cette activité débordante et malgré les épreuves qui du dehors et du dedans ne lui sont pas ménagées, mais où la soutient son indigne dévotion à Marie. P. Jean de Dieu.

Almanach catholique français, Bloud et Gay, Paris, 1925, 5 fr.

Rapidement cet Almanach, désormais connu bien au-delà des frontières de France, a conquis une place de choix parmi les répertoires que nous apporte chaque nouvelle année. C'est en effet un répertoire complet, agréablement présenté, de tout ce qui intéresse la vie catholique en France, et même au-dehors, puisque nous y trouvons un petit annuaire du monde catholique.

La vie religieuse, la vie sociale, la jurisprudence, la vie littéraire et artistique sont passées successivement en revue par des écrivains alertes et bien informés et une foule de renseignements sur les œuvres et les pélerinages sont réunis qui sont dispersés ailleurs. C'est assez dire que pareil almanach ne fait double emploi avec aucun autre et il faut remercier les vaillants Editeurs qui le maintiennent à un prix aussi abordable.

La Vie intérieure, par le R. P. G. Foch, S. J., in-16, 8e édition, augmentée, Vitte, éditeur, fr. 2,50.

Ce bref essai n'est pas une brochure de lecture courante mais de consultation réfléchie. Le R. P. Foch a condensé dans une sorte de catéchisme, les notions théologiques les plus importantes, relatives à la vie intérieure et les directions pratiques les plus opportunes pour y assurer le progrès de l'âme.

Afin de donner une idée de sa manière, citons la première des directions pratiques (p. 56) : « A quoi, d'après vous, le travail de la vie intérieure peut-il se ramener ? — 1° A prendre conscience des grandes réalités surnaturelles que crée en nous la grâce et les faits surnaturels qu'elle y produit ; 2° à agir en conséquence. »

Voilà qui donne à réfléchir mieux que de longs développements et prépare à suivre avec intérêt les explications nettes, précises et brèves qui viennent

Digitized by Google

éclairer la réponse. C'est pourquoi on a pu dire que peu d'ouvrages donnent en aussi peu de pages une idée plus haute et plus exacte de la perfection chrétienne. P. J.

Journal Spirituel de Giuseppe Toniolo. Traduit de l'italien par François Bénédict. Préface de Maurice Vaussard. Paris. Editions Spes. 1924. In-16 de 96 pages.

En guise de préface, M. Vaussard a tiré de son beau volume *L'intelligence catholique dans l'Italie*, 1921, les pages qui concernent Toniolo et nous revoyons alors la belle figure de ce grand et saint Tertiaire, né à Trévise en 1845, longtemps professeur de droit, et mort le 7 octobre 1918. Au lendemain même de cette mort, Mgr Vanneufville insérait dans la *Revue des Jeunes* (10 décembre 1910) des pages pénétrantes esquissant la physionomie du sociologue chrétien que fut G. Toniolo.

Quant à François Bénédict, il a traduit p. 41-94 les *Memorie religiose* publiées à Milan en 1919 à la société *Vita e Pensiero*, avec une préface d'Aubonio Boggiano et le public français est à même de lire aujourd'hui les résolutions, le règlement de vie, les pages choisies du journal intime, les souvenirs d'une retraite spirituelle de Toniolo. Pages toutes remplies d'humilité, de simplicité et d'esprit d'obéissance. P. Ubald.

Précis d'archéologie du moyen-âge, par J. A. Brutails. Paris. Picard. 1924. In-8 de XV-306 pages, avec 167 fig. dont 19 hors texte.

Aux prêtres qui ne connaîtraient point les deux ou trois beaux volumes de M. l'abbé Joseph Mallet, ou le premier tome du *Manuel* de M. Camille Enlart, ou l'*Architecture religieuse* de M. Robert de Lasteyrie, nous signalons le *Précis* d'un autre maître en la matière, M. Brutails. Son ouvrage est de prix plus abordable et renferme tout ce qu'il est nécessaire de connaître du problème archéologique, spécialement de l'architecture religieuse soit latine, soit romane, soit gothique.

Le dernier chapitre : *Quelques conseils pratiques*, intéresse plus l'archéologue que l'architecte et ne dispense pas de recourir à l'*Art chrétien* de M. Mallet. Mais le glossaire archéologique de M. Brutails, p. 277-302, précise certaines définitions, et chacun sait qu'en la matière les plus savants sont loin de toujours s'entendre. Tout de même, il y a des errements qui ne sont pas admissibles. P. Ubald.

Le Père Henri Auffroy de la Compagnie de Jésus, par le P. Lucien Bouchon. Paris. J. de Gigord. 1922. In-12 de VII-231 pages.

Le P. Auffroy était né à Reims en 1873. Il fut abominablement massacré par les allemands le 31 août 1914, à Rethel. Il était docteur en droit quand il se fit jésuite, et ses supérieurs l'envoyèrent à Rome passer deux années et y conquérir les deux doctorats de théologie et de droit canonique. On fit de lui un professeur. Mais le saint religieux ne rêvait qu'au martyre.

Le P. Bouchon a écrit sur son confrère une biographie très attachante, et il s'est appliqué à nous montrer la vie intérieure de cette âme très belle et très riche en dons qu'était le P. Auffroy.

Beato Fr. Diégo José de Càdiz, par le P. Victoriano Larranaga, jésuite. Madrid. Razon y Fé. 14, Plaza de san Domingo. 1923. In-12 de 155 pages. Gravures.

Digitized by Google

Le B. Diego est une des plus grandes gloires de l'Espagne au XVIIIe siècle. Il est donc juste que sa biographie entre dans la collection des *Grandezas Espanolas*. D'autre part le souvenir des gloires passées est un stimulant pour les générations actuelles et un des moyens de les inciter à se rendre dignes de leurs ancêtres par leurs propres actions. Le but de l'auteur est donc de nous présenter le B. Diégo d'une manière vive et attrayante. Il ne cache pas certes ses faiblesses; mais sans manquer à la justice, il nous donne les grandes lignes du portrait du saint apôtre de l'Espagne.

Nous n'osons pas dire que c'est la *Vie* que nous aurions souhaitée, critique et documentée, utilisant la précieuse correspondance du Bienheureux, même inédite. L'auteur s'est soumis au caractère de la collection où il édite son livre : il a écrit une vie populaire, et il a utilisé de son mieux les matériaux qu'il connaissait.

L'ouvrage s'ouvre par un prologue au lecteur, suivi d'une biographie des écrits antérieurs plus notables. Vient ensuite une introduction ou « Portrait du B. Diégo Joseph de Cadix » qui n'est qu'un extrait des *Heterodoxos Espanoles* de Menendez y Pelayo. Madrid. 1880. t. III, p. 352-353. Ensuite trois parties : « Formation de l'apôtre ». — « Trente-trois années d'apostolat en Espagne ». — « Physionomie morale du missionnaire ». Les dernières pages sont les plus courtes mais les plus intéressantes et les plus originales. J'ai particulièrement goûté ce que l'auteur dit des « Mystères de l'esprit du bienheureux » (p. 118-124).

L'élégance du style rend ce livre très agréable et fort attrayant.

P. Daniel de Molins de Rei.

Jean de Mont Corvin, O. F. M., premier évêque de Khanbalig (Pe-King) 1247-1328, Société Saint-Augustin. Desclée, de Brouwer et Cie, 41 rue de Metz, Lille. 1924. 58 pages. Extrait de la *France Franciscaine,* Paris, 9, rue Marie-Rose, XVIe, Tome VI, Année 1923, p. 135-186.

Avec une précision parfaite et une grande sûreté de critique l'auteur condense dans cette étude tout ce qui est su de certain sur l'illustre missionnaire. Au pied des pages un riche appareil de notes résume la littérature du sujet, au tout premier rang de laquelle il faut mettre les publications du P. Golubovich et celles de MM. Pelliot et Cordier ainsi que l'*Histoire du Patriarche Mar Jabalaha III* de M. Chabot. En appendice, le texte critique des lettres de Jean de Mont Corvin, datées de Pékin, 8 janvier 1305 et 13 février 1306, permet au lecteur l'étude personnelle de ces importants documents. Sans avoir aucunement l'intention de flagorner le P. Anastase Van den Wyngaert on peut affirmer que, quiconque parlera à l'avenir de celui qui fut l'apôtre de la Chine à la fin du XIIIe siècle, prendra son point de départ dans les pages qu'il vient de lui consacrer.

H. Matrod.

Histoire de Limoilou, par le R. P. Alexis, des Frères-Mineurs-Capucins. Imprimerie de l'Action Sociale, Québec.

C'est une bien attachante monographie. Si le style en est heurté, parfois un peu lâche, une vie intense y circule, entretenue par des documents nombreux, bien choisis, par une discussion serrée, impartiale, des faits et des hommes. Cette paroisse franco-canadienne de Limoilou aura connu toutes les extrémités des choses humaines : l'opposition des Indiens et des Anglais, la

Digitized by Google

conversion des uns, le libéralisme bien entendu des autres ; la dévastation par la guerre où Montcalm déploya un héroïsme si mal reconnu par la cour indolente de Louis XV, l'incendie, les agrandissements d'immeubles et d'œuvres qui en font aujourd'hui un foyer de catholicisme ardent et rayonnant. Là, tour à tour, Récollets, Jésuites et Capucins furent à la peine, il était juste que cette monographie les mît à l'honneur. Limoilou qui par son nom rappelle le manoir breton où Jacques Cartier vécut les quinze dernières années de sa vie, garde pieusement le souvenir de l'illustre découvreur du Canada et le R. P. Alexis l'a rappelé en illustrant bellement et copieusement son intéressante étude. P. Louis de Gonzague.

Portraits Chrétiens. L'Eglise primitive, par A. M. Jacquin, o. p. Edition de la Revue des Jeunes. 3, rue de Luynes, Paris, (7e). 10 fr.

Ce sont huit portraits finement burinés de personnages qui occupèrent des places au premier plan de l'Eglise primitive. Si l'auteur a eu raison d'utiliser les dernières découvertes de la critique, il a eu aussi le très bon goût de n'en faire nul étalage ; ses études à la fois littéraires, philosophiques et ascétiques y ont gagné en intérêt auprès de la majorité des lecteurs de la *Revue des Jeunes* où elles furent d'abord en grande partie publiées. Le style coloré, alerte, met bien en valeur la figure des personnages. Il faut louer grandement le R. P. Jacquin de nous avoir affectueusement entretenu d'Origène ; cet immense génie, ce grand saint homme a rendu à l'Eglise des services qu'on n'a pas le droit d'oublier. Et à ce propos, j'eusse aimé que l'auteur indiquât d'un mot combien, d'après l'opinion la plus probable, les disciples et copistes d'Origène l'ont desservi, lui et sa doctrine, en adultérant ses textes et par suite son exposition du dogme chrétien. Louis de Gonzague.

Les bésicles de nos ancêtres par A. Bourgeois, Paris, Maloine, 1923, in-8 de 76 pages.

Cette très intéressante brochure contient sept planches hors texte et cinq figures dans le texte. Les curieux d'histoire aimeront à savoir que les anciens connaissaient la loupe pour corriger la presbytie, soit le globe de verre creux rempli d'eau, soit la sphère de cristal. L'inventeur du binocle ou de la double loupe portative paraît bien être Roger Bacon, et c'est en effet à cette époque (vers 1280) qu'apparaît le binocle (cf. Dr Pansier, *Histoire des lunettes*, 1901 — Emile Bock, *Les lunettes et leur histoire*, Vienne, 1903 — et Dr A. Masson, *Notes sur l'histoire des lunettes*, Lyon, 1907).

Le binocle à l'origine était à grands verres ronds, montés sur une substance résistante (corne, cuir, baleine ou os), en forme angulaire ou articulée. On le portait à cheval sur le nez ou on le tenait à la main dès le XIVe siècle.

Le Dr Bourgeois en indique soixante-sept exemples anachroniques depuis le XIVe jusqu'au XVIIe siècle. Il ne signale pas la curieuse gravure placée en tête de la *Dioptrique oculaire ou la théorique, la positive et la méchanique de l'oculaire dioptrique en toutes ses espèces* par le P. Chérubin d'Orléans, Paris, M.DC.LXXI. in-fol. Autour des armes du grand Colbert, cinq petits anges potelés se servent de télescopes, de microscope, de jumelle et l'un tient un binocle dans sa main gauche. Deux des soixante planches du P. Chérubin sont consacrées à son « oculaire double ».

D'après le Dr Bourgeois, les lunettes à branches n'ont été inventées qu'au

Digitized by Google

XVIIIe siècle, vers 1735, toujours avec des verres ronds jusqu'au XIXe siècle. Voici un texte qui vieillit les lunettes. Il émane du P. Placide de Reims. Passant à Messine en 1684, ce missionnaire remarque que dans cette ville « il est permis... de porter des lunettes sur le nez dedans les rues. Mais « ce qui donnait de l'admiration était que les gens de la ville témoignaient « une vénération toute particulière pour ces porteurs de lunettes. Il m'arriva « de sortir une fois avec un jeune Père... qui les portait depuis plusieurs « années. (Il ne les ôtait que) « pour prendre de temps en temps du tabac de « ceux que nous rencontrions par les rues .. » *(Travaux de l'Académie de Reims*, 137e vol. 1924, p. 204). Il est difficile de ne voir dans ces «lunettes» que des binocles. Par conséquent au moins en Sicile, les lunettes étaient d'un usage courant avant 1735.

La fabrication des bésicles appartint dès le XVIe siècle à la corporation des lunetiers. C'est en 1720 que les lunetiers prirent le nom d'opticiens.

L'effet correcteur des verres ne reposait au début sur aucune base scientifique. La valeur des verres correcteurs a été étudiée en premier lieu par un espagnol Daça de Valdès au commencement du XVIIIe siècle. P. U.

Avec la permission des Supérieurs.

P. Duperrey, gérant.

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (Belgique) (*Importé de Belgique*)

Digitized by Google

OU PLAÇA-T-ON LE PARADIS TERRESTRE ?

(Fin).

§ 2. — **Sens de l'expression « troisième ciel ».**

Quelle signification attachait-on au premier siècle aux mots « troisième ciel » ? Et quelle a été l'interprétation des siècles qui ont suivi immédiatement le siècle apostolique ?

Les théories cosmographiques des saints Pères étant très variées et complexes, il est impossible de résoudre le problème d'un trait de plume.

Nous nous acheminerons pas à pas vers le terme de nos recherches : nous éliminerons les explications reconnues insuffisantes, puis, nous préciserons toujours davantage celle qui a un point d'appui dans la littérature contemporaine de l'apôtre et la mettrons en regard des interprétations patristiques.

Le « troisième ciel » a-t-il quelque accointance avec le système cosmographique des Palestiniens ?

Non. Les auteurs hébreux, dont l'imagination s'envole maintes fois vers les régions supérieures du monde, qui parlent souvent des oiseaux du ciel, des nuées du ciel, du firmament étoilé, de la demeure ou du ciel de Dieu, du ciel du ciel ; l'apôtre S. Jean qui, dans son Apocalypse, présuppose constamment l'antique cosmographie, fait succéder les cataclysmes mondiaux comme dans une tragédie gigantesque, allant jusqu'à faire disparaître toutes les choses comprises entre la demeure de Dieu et les ténèbres du schéol, ces auteurs, dis-je, ne nomment pas une seule fois le troisième ciel. Si cette notion était une partie intégrante de leurs théories cosmiques, pourquoi ne s'y rencontrerait-elle pas même une seule fois ?

Si nous regardons de plus près, nous arriverons à conclure

Digitized by Google

que leur conception du monde ne pouvait, en bonne logique, comporter la division de l'espace supérieur en plusieurs cieux classés par chiffres ordinaux : premier, deuxième, troisième ciel.

Pour appliquer à plusieurs réalités ces nombres-là, il est nécessaire qu'entre les objets ainsi rangés, il y ait identité, sinon parfaite, du moins substantielle.

Nous lisons dans la Bible : « premier, deuxième, troisième jour... » (*Gen.* c. 1); « le nom du premier fleuve..., du second..., du troisième..., du quatrième... » (*Gen.* 2, 10-14) ; « le premier sceau..., le troisième, » etc. (*Apoc.* c. 6). Dans ces exemples, il existe identité parfaite entre les jours, les fleuves et les sceaux que l'on classe.

Ordonne-t-on des objets tout à fait distincts, le substantif est omis, — et avec raison (Cf. *Prov.* 30, 15 s).

Or, pour les Hébreux le mot « ciel » représente des divisions célestes substantiellement disparates ou une réalité si générique qu'il ne peut être appliqué à une seconde semblable.

Admettons que les Israëlites aient distingué un ciel atmosphérique et un ciel des étoiles, le « ciel » désignerait ou l'espace occupé par l'air ou la région céleste au-dessous du firmament ; ils connaissent, à coup sûr, le firmament appelé « ciel » (*Gen.* 1, 8) auquel sont attachées de quelque manière les étoiles, surface plane et solide, faite pour supporter la masse des eaux célestes ; enfin, ils ont le ciel de Dieu, comprenant non seulement l'espace éthéré, mais encore l'océan céleste, la terre divine, la voûte ou le firmament supérieur, nommé ciel du ciel, terme qui peut être étendu à toute la demeure de Dieu (1).

La nature du firmament au moins s'oppose donc à ce qu'il soit rangé à la suite du ciel atmosphérique ou qu'il soit mis sur le même pied que le ciel de Dieu.

Mais les écrivains sacrés ne disant jamais : « ciel de l'air », « ciel des étoiles », mais simplement « oiseaux du ciel », « nuages du ciel », « étoiles du ciel », « firmament du ciel », il est préférable, dans ces locutions, de donner au mot « ciel » une signification générique. Le ciel, dans ces cas, désigne tout l'espace que l'on conçoit au-dessus de nos têtes (2). Tout ce qui est en haut — air, nuages, étoiles, firmament, océan céleste, terre de Dieu, etc. — est au ciel. Ainsi compris, le ciel n'a pas et ne peut avoir de semblable.

(1) Voir *Etudes franciscaines*, 1924, pp. 579 ss.

(2) « On appelle ciel tout ce qui se voit en haut » (Achillis Tatii *Isagoge ad Arati Phaenomena*, n. 5 ; MG 19, 945).

Digitized by Google

Prend-on ce terme dans une acception plus restreinte, au sens de firmament, les Hébreux ne comptent que deux cieux, deux firmaments, le firmament visible et l'espace qu'il couvre, le ciel de notre terre (*Gen.* 1, 8), et le ciel de la terre céleste, le ciel du ciel.

Les saints Pères qui s'en tiennent strictement au système cosmographique des Palestiniens ne parlent, eux aussi, que de deux cieux ou firmaments (1).

Ceci admis, nous comprenons pourquoi, malgré l'abondance des textes ayant trait aux choses célestes, il n'est fait aucune allusion au troisième ciel chez les auteurs palestiniens.

A-t-il déjà au premier siècle la signification de « ciel empyrée » que la plupart des modernes y rattachent ?

Si l'apôtre a voulu confondre le troisième ciel avec le ciel empyrée, demeure définitive des élus, séjour des seuls gnostiques chrétiens (Clément d'Alexandrie, Origène), ou royaume suprême des cieux, il n'a pas été compris du tout par ceux qui devaient le mieux pénétrer sa pensée.

Il a été constaté déjà que, d'après la majorité des saints Pères, le royaume des cieux — considéré comme *séjour,* non pas comme *état* de bonheur — reste fermé aux élus jusqu'au jugement dernier (2). Aucun œil humain, disent-ils bien souvent et sans excepter celui de Paul, n'a contemplé et ne verra ce royaume avant la résurrection de la chair !

Du reste, ils supposent l'enlèvement de l'apôtre au paradis terrestre comme terme final de son ascension. Ne serait-il pas alors surprenant de voir l'apôtre s'envoler au ciel suprême pour en arriver en fin de compte à l'Éden, à un séjour inférieur au ciel de la Divinité (3) ?

S'il en est qui font monter l'apôtre au ciel empyrée, ce sont ceux-là mêmes qui conçoivent l'éden au delà de la sphère immobile et l'identifient plus ou moins parfaitement avec le ciel de Dieu ou le séjour définitif des bienheureux (4).

Aux premiers siècles chrétiens, l'expression « troisième ciel » ne devait pas avoir et n'a pas eu le sens moderne de ciel empyrée.

(1) Voir plus loin, p. 129.

(2) Consultez *Etudes franc.*, 1924, mars-avril, pp. 129-138.

(3) L'apôtre a-t-il été favorisé de la vision béatifique lors de son ravissement au paradis ? C'est une question que nous n'étudions pas ici.

(4) Par ex., Grégoire de Nysse.

Digitized by Google

Serait-il peut-être emprunté à une conception babylonienne ou autre du ciel (1) *?*

Non plus. Les auteurs inspirés palestiniens n'ont pas évolué, sinon pour des détails, dans les questions cosmographiques. Ils ont deux cieux. Moyennant certaines réserves, l'on peut souscrire à ces paroles de Côme L'Indicopleuste : « Depuis Adam jusqu'à Moïse, et de Moïse jusqu'à Jean, et depuis Jean, tous (?) les apôtres et évangélistes, tous s'expriment de la même manière, et en paroles et en figures, au sujet de ces deux constitutions (du monde) et aucun (?) d'eux ne pense autrement » (2).

Il se pourrait que saint Jean ait eu connaissance des sept planètes (des sept étoiles, *Apoc.* 1,20); il ne modifie pas pour autant son système qui ne comporte qu'un seul firmament ou ciel pour séparer la demeure de Dieu de notre monde inférieur. Si vraiment il fait allusion aux planètes, il n'en retiendrait que le nombre sept (3).

Par rapport aux nouvelles théories cosmiques, il n'y a eu infiltration de conceptions étrangères dans la littérature juive qu'à l'époque alexandrine — et seulement chez les auteurs profanes. Mais, depuis, les Israélites embrassent, partiellement ou tout à fait, les idées astronomiques des Grecs. Ils auront deux cieux ou sept (4).

I. — « Troisième ciel » désigne le troisième ciel planétaire.

D'ores et déjà nous avons le droit de supposer que l'expression de saint Paul — s'il a voulu parler pour être compris ! — devait être connue des Grecs du premier siècle.

L'apôtre des nations, de Tarse en Cilicie, avait été familiarisé dès son enfance avec la culture helléniste ; dans l'épître où il contait son ravissement, il s'adressait aux Corinthiens, à des

(1) Cf. Jeremias, *Babylonisches im N. T.*, p. 82 s.

(2) *Topogr. Christ.*, I, Prol. II (MG 88, 56).

(3) Cf. Jeremias, *Babylonisches im N. T.*, 24 ss.

(4) Maxime rapporte ceci des Hébreux : « Ils disent qu'il y a sept firmaments qu'ils nomment aussi cieux » *(Scholia in l. de mystica theol. s. Dionysii*, c. 1 : MG 4,421). Conf. *Bereschit Rabba*, Par 19 ; *Chagiga* 12 b ; Resch Lakisch (IIIe s.) ; Zohar, *Bereschit*, 32 b ; 40 b... Il y a bien dans le ciel hébreu trois parties différentes : l'océan céleste, la terre divine, le firmament du ciel (ciel du ciel), mais ces trois parties ne sont pas appelées « cieux ». Le Testament de Lévi serait le seul témoin — et encore tardif — de la division ternaire des cieux. S'il y a une retouche postérieure, il faudrait plutôt voir dans ce passage une main chrétienne. Les Juifs ont leur paradis au quatrième ou au septième ciel ; les chrétiens, au troisième.

Digitized by Google

Grecs ; les mots dont il se sert « troisième ciel », τρίτος οὐρανὸς, il ne les fait pas précéder de l'article que l'on attend dans les énumérations (1), — à moins qu'il ne s'agisse d'exprimer une réalité si connue se passant de toute détermination, tel l'Hades, Ἅδης, le soleil, Ἥλιος, la troisième heure du jour, ὥρα τρίτη τῆς ἡμέρας... ; en outre, il laisse tomber cette locution de sa plume sans y ajouter le moindre commentaire : indice multiple sollicitant notre esprit à rechercher dans la littérature helléniste le sens des termes pauliniens. Etaient-ils déjà connus des Babyloniens ou des autres peuples antiques, question secondaire pour le sujet qui nous occupe. Il nous suffit de déterminer le sens qu'ils avaient au temps de saint Paul, en Grèce.

De fait nous remarquons que les Grecs, par « troisième ciel », désignaient *le troisième des cieux planétaires*.

Sans conteste, toute l'antiquité classique admet l'existence des sept planètes. Déjà au quatrième siècle avant J.-C., les grandes lignes du système astronomique, dit « de Ptolémée », sont reçues des savants.

La terre, sphérique, est censée être au centre du monde et de toutes les révolutions célestes. Les sept planètes, Saturne, Jupiter, Mars, le Soleil, Vénus, Mercure et la Lune décrivent, plus ou moins rapidement, leurs orbites autour de la terre. Chacune d'elles se meut dans sa zone respective, dans des cercles concentriques, emboîtés les uns dans les autres. Le dernier cercle extérieur, le septième à partir du centre, est entouré de la sphère des étoiles fixes ou des douze signes du zodiaque, tournant sur elle-même en un jour (2). Au delà, le ciel empyrée.

La connaissance des sept zones, sphères, cercles ou globes des planètes fait partie du bagage scientifique non seulement des astronomes, mais aussi des lettrés, et même du commun du peuple — au moins pour ce qui concerne le nombre et les noms

(1) Cf. Grimm, *Lexicon Graeco-Latinum*, ὁ πρῶτος, 387.

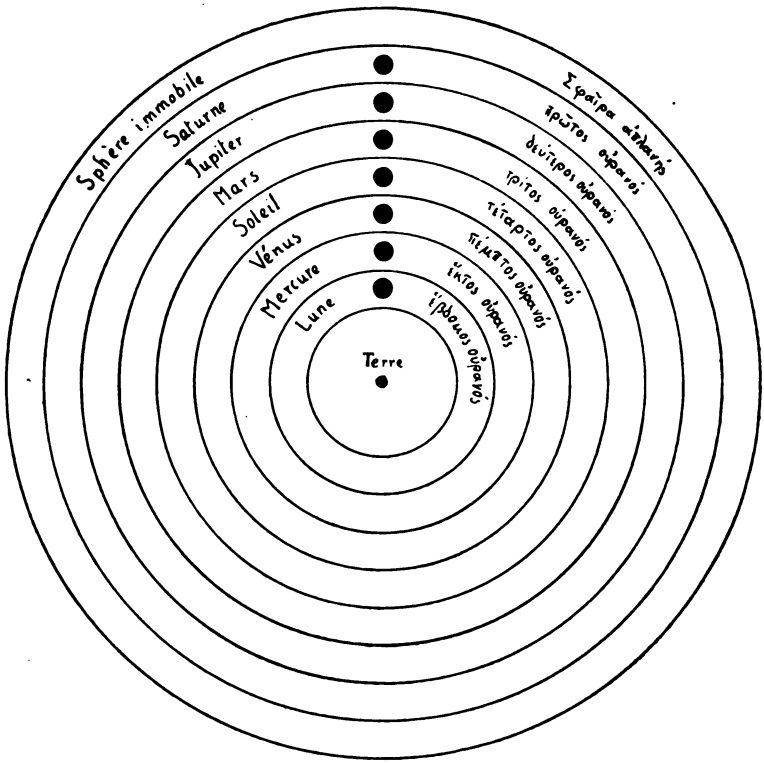
(2) Ces principes généraux sont admis par l'Ecole de Pythagore : « Les sept planètes sont comme les sept cordes d'or de l'heptacorde céleste, chacune d'elles donne un ton correspondant à l'un des sept tons de la gamme » (Bigourdan, *Astronomie*, 46 ss ; Duhem, *Système du monde*, I, 9 ss) ; par l'Ecole de Platon, Eudoxe, etc. (Bigourdan, *op. cit.*, 227 ss ; Duhem, *op. cit.*, I, 53 ss.) ; par l'Ecole d'Aristote (Bigourdan, *op. cit.*, 245 ; Duhem, *op cit.*, I, 126 ss).

Pour expliquer les différents mouvements planétaires, on a imaginé d'autres sphères dans la zone planétaire ou autour d'elle. Eudoxe, par exemple, en compte 16, Callipe, 33. A l'intérieur des sept cercles planétaires, c'est-à-dire entre la terre et la lune, ou au delà des sept planètes, on a construit encore d'autres sphères. Néanmoins le corps planétaire contient toujours sept zones et forme constamment un groupe bien distinct.

Digitized by Google

des planètes. Elle devait être répandue, au premier siècle chrétien, dans tout l'empire romain.

Deux faits importants nous le prouveront. Le premier nous apprendra que, de l'orient vers l'occident, la théorie des sept



planètes s'est propagée dans la terre des Césars. Le second fait nous le démontrera aussi en prenant le chemin opposé, du couchant au lever du soleil.

L'astrologie chaldéenne est importée en Grèce au troisième siècle avant J.-C. et popularise la connaissance et le culte des sept dieux planétaires (1). D'après LUCIEN DE SAMOSATE, les anciens ne fondent pas de cité, ne construisent pas de muraille, n'engagent pas de combat, ne se marient pas sans consulter les devins dont les oracles ne sont jamais dépourvus d'astrologie (2).

(1) VITRUVIUS, *De architectura*, IX, c. 6, éd. FIRMIN-DIDOT, 149 s ; BIGOURDAN, *op. cit.*, 25.

(2) *De astrologia*, n. 23, éd. DIDOT, 376. Conf. n. 4 et 10 p. 373 s. Voir aussi CENSORIN, *De die natali*, c. 8. éd. DIDOT, 361 ; MACROBE, *Comment. in Somnium Scipionis*, I, c. 19, éd. DIDOT, 60 s.; PLOTIN, *Ennead. II*, l. 3, éd. DIDOT, 61 ss.

Digitized by Google

On est aussi persuadé que le sort des enfants dépend des planètes (1).

Autre fait. En Occident, *la semaine planétaire* a déjà vu le jour et s'implante avec rapidité dans tout l'empire gréco-romain. Dès le premier siècle avant Jésus-Christ, Rome consacre les sept jours de la semaine aux sept dieux planétaires, dont ils reçoivent les noms : *Jour de Saturne, du Soleil, de la Lune, de Mars, de Mercure, de Jupiter, de Vénus.*

Trois inscriptions de Pompéi, portant les noms des jours de la semaine font supposer qu'en l'année 79 de notre ère la renommée des sept planètes n'est plus à faire (2).

Aussi n'accumulons pas les témoignages. Tout le monde, savant ou illettré, grec ou romain, païen, juif (3) ou chrétien, est familiarisé, au premier siècle, avec les sept parties du ciel, avec les sphères, cercles ou dieux planétaires. D'ailleurs la suite du travail nous fournira encore d'autres témoins de cette conception.

Or, on donnait aux sept sphères planétaires le nom de *cieux*. On en comptait donc sept que l'on nommait : « premier ciel », « deuxième ciel », « troisième ciel »,... « septième ciel ».

ARATUS (IIIe s. avant J.-C.) les définit : « On appelle aussi ciel la sphère de chacune des planètes ; d'après ce mot, nous disons qu'elles sont dans un ciel » (4).

« Il est souvent question », écrit le THESAURUS LINGUÆ LATINÆ, « de plusieurs cieux chez les anciens, mais ils entendent par là les globes des planètes » (5).

Ayant pour tâche d'interpréter un texte chrétien du premier siècle, choisissons de préférence les témoignages chrétiens des origines du christianisme.

Les premiers hérétiques basaient, en partie, leurs systèmes sur la théorie des sept cieux. Les *Gnostiques* affirment que les

(1) CICÉRON, *De divin.*, II, n. 43. 44 ss., éd. DUBOCHET-DIDOT. vol. IV, 237 s. CONCILE DE PERGAME (a. 152) dans MANSI, *Concilia*, I, 669 s.

(2) Θεων ημεραι Κρονου Ηλιου Σεληνης Αρεως Ερμου Διος (Αρο) δειτης (cf. SCHÜRER, *Hebdomas*, dans *Zeitschrift für die neut. Wissenschaft*. Giessen, VI, p. 27 ; voir tout le traité, pp. 1 et ss.). Cf. PAULY-WISSOWA, *Real-Encykl.*, « *Hebdomas* », col. 2574.

(3) Le TALMUD de Babylone (*Schabbath*, 156 a) compte et nomme les sept planètes comme les Grecs (SCHÜRER, *Hebdomas*, l. c., p. 5 s). Cf. FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiqu* III, c. 7 ; PHILON, *De opific.*, éd. COHN, 40.

(4) ACHILLIS TATII *Isagoge ad Arati Phaenomena*, n. 5 (MG 19,945). SIMPLICIUS parle du « *ciel solaire* », du « *ciel lunaire* », et « *des autres cieux des astres* » (*In Aristot. de Cælo ;* éd. HEIBERG, 462, 10).

(5) TEUBNER, Lipsiæ, art. « cœlum », col. 1900 ss.

Digitized by Google

sept cieux ont été créés par les Éons (1); pareillement les *Valentiniens* (2), les *Marcosiens* (3), les *Ophites* (4), les *Archontes* (5). Quelques *Nicolaïtes* honorent Barbelon mère de Jaldabaoth selon les uns, ou de Sabaoth, dominateur du septième ciel, selon d'autres et la font résider au huitième ciel (6).

Au reste, presque toutes les sectes des origines se rattachent les unes aux autres. Les *Nicolaïtes* en général (7) admettent plusieurs cieux et appellent le premier fils de Barbelon Jaldabaoth, nom connu, attribué au premier ou au septième ciel des Ophites (8). Les *Simoniens* disent que Simon prenait une forme nouvelle dans chaque ciel (9). Les *Saturniliens* enseignent que les sept parties du mon de ont été créées par un des sept anges (10). Les *Caïnites* composent l'Anabaticon de S. Paul, relation des choses que l'apôtre aurait vues au troisième ciel (11). Les *Carpocratiens* et les *Ménandriens* font des anges les créateurs de l'univers (12). Tous ces hérétiques sont apparentés aux gnostiques et remontent en ligne directe à Simon le magicien. Ils ont, à n'en pas douter, mis à la base de leurs systèmes la conception universellement reçue des sept cieux.

Ne croyons pas pourtant que cette théorie soit demeurée le bien exclusif des hétérodoxes. Les défenseurs de la vérité chrétienne contre les erreurs gnostiques se l'approprient également.

Selon IRÉNÉE, il y a sept cieux qu'il met en rapport avec les sept dons du saint Esprit et qu'il croit habités par des Puissances, des Anges et des Archanges (13).

CLÉMENT D'ALEXANDRIE adopte plusieurs cieux ou mondes (14); il en compte sept (15). C'est *le septénaire du repos*

(1) EPIPHANE, *Haer. 26*, n. 10 (MG 41, 345).

(2) IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, c. 5, n. 2 (MG 7, 493 ss); TERTULLIEN, *Adv. Valent.*, c. 20 (ML 2, 574); EPIPHANE, *Haer. 31*, n. 18 (MG 41, 509).

(3) IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, c. 17, n. 1 (MG 7, 637); EPIPHANE, *Haer. 34*, n. 7 (MG 41, 597).

(4) IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, c.30, n. 5 (MG 7, 697); EPIPHANE, *Haer. 37*, n. 3 (MG 41, 645).

(5) EPIPHANE, *Haer. 40*, n. 2 (MG 41, 680).

(6) Id., *Haer. 25*, n. 2 (MG 41, 321).

(7) EPIPHANE, *Haer. 25*, n. 2 (MG 41, 321).

(8) ORIGÈNE, *Contra Celsum*, VI, 31 (MG 11, 1342).

(9) EPIPHANE, *Haer. 288*. n. 2, (MG, 41); cf. n. 4, col. 292.

(10) Id. *Haer. 23*, n. 1 (MG. 41, 297).

(11) Id. *Haer. 38* n. 2 (MG 41, 656).

(12) Id. *Haer. 22* n. 1. (MG 41, 296); *Haer 27*. n. 2, col. 364.

(13) *Epideixis*, c. 9. éd. HARNACK, pp. 6 et 57.

(14) *Strom.*, V, c. 12 (MG 9, 117); VI, c. 16, col. 369.

(15) *Op. cit.*, IV, c. 25 (MG 8, 1368); V, c. 14 (MG 9, 161 s).

Digitized by Google

(Ἑβδομάς ἀναπαύσεως) ou *le septénaire* tout court (1). A la suite des Platoniciens, il soutient que les âmes montrent de sphère en sphère — jusqu'à la sphère immobile. Mais celle-ci n'est accessible qu'aux véritables gnostiques, aux parfaits, et seulement après la manifestation du royaume du Christ. En l'attente de ce jour, elles se reposent dans les cieux inférieurs au ciel de Dieu, dans le septénaire planétaire (2).

ORIGÈNE reprendra les idées de son maître. Il fera monter les âmes du premier ciel au deuxième, du second au troisième, et ainsi de suite jusqu'à la sphère suprême, à l'héritage du royaume des cieux (3). Nous apprenons encore de lui que Celse, pour l'ascension des âmes, dispose d'une autre manière, c'est-à-dire en raison des couleurs, les sept cieux planétaires (4), et que les Grecs donnent le nom de *cieux* aux sphères des planètes (5).

BASILE LE GRAND trouve qu'en voyant, au delà du firmament un autre ciel, les cieux des cieux ou le troisième ciel, ce n'est pas admettre quelque chose de plus surprenant que les sept cercles des planètes que tous à peu près unanimement confessent (σχεδὸν παρὰ πάντων συμφώνως ὁμολογοῦνται) (6).

MAXIME rapporte dans ses scholies au sujet de la Théologie mystique attribuée à Denis l'Aréopagite : « J'ai lu aussi l'expression *sept cieux* dans un écrit d'Ariston de Pellée, dans la dispute de Papiscus et de Jason (ce Jason) que Clément d'Alexandrie, au VIe livre des Hypotyposes, dit avoir été cité par saint Luc » (7).

TERTULLIEN, de même qu'Irénée, a connaissance des sept cieux des Valentiniens : « ... tum ipsam cœlorum septemplicem scenam solio desuper suo finit (le démiurge) ; unde et Sabbatum dictum, ab hebdomade sedis suæ ; et Ogdoas mater Achamoth » (8) ; ainsi que de l'ascension céleste des âmes, s'élevant

(1) *Op. cit.* VI, c. 14 (MG 9, 329).

(2) *Strom*, VII, c. 10 (MG 9, 481) ; V, c. 14, col. 161 s ; VI, c. 14, col. 329 ; IV, c. 18 (MG 8, 1321 ss).

(3) *De principiis*, II, c. 3, n. 6 (MG 11, 195 ss).

(4) *Contra Celsun*, VI, n. 21 (MG 11, 1321, 1323 s).

(5)... ἀλλ' οὐρανοὺς εἴτε τὰς σφαῖρας τῶν παρ' ἕλλησι λεγομένων πλανήτων (*Contra Celsum*, VI, n. 21 ; MG 11, 1321).

(6) *Hexaem.*, Homil. III, n. 3 (MG 29, 57). Voir aussi EUSTATHE, *Metaphr. Hexaem.*, III, n. 3 (MG 30, 895).

(7) MG 4, 421 ; 5, 1281 ss. Le texte est rectifié selon BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchl. Literatur*, I, 203.

(8) *Adv. Valent.*, n. 20 (ML 2, 574).

Digitized by Google

d'étage en étage : « Nimirum cum animæ de corporibus excesserint, et per singula tabulata cœlorum de praecepto dispici coeperint, et interrogari arcana illa haereticorum sacramenta » (1).

HILAIRE, tablant sur le texte de saint Paul, admet au moins trois cieux au-dessous du ciel suprême. Il estime cependant que les Trônes, les Dominations, les Puissances et les Principautés, quatre chœurs supérieurs des anges, doivent avoir leurs domiciles (dans les sept cieux, selon les anciens) (2). Il y a donc trois cieux pour les chœurs infimes des anges, et quatre autres, pour les chœurs que nous venons de citer (3). Bien qu'il ne veuille pas trancher la question du nombre des cieux : « de numero (cœlorum) apostolus nihil docuit : et nescio an tacuerit, an ignoraverit... Nobis sufficit, plures cœlos scire esse » (4), il prouve du moins, que les sept cieux d'Irénée et des Alexandrins ne lui sont pas inconnus.

Voici, d'après AMBROISE, comment les âmes parviennent, à la suite du Christ, au sommet des cieux : « Est ergo via per quam resurgens Christus ascendit. Et ille quidem ascendit super omnes cœlos ad Dei sedem : homines autem a primo cœlo ad secundum, et deinceps a secundo ad tertium et ab illo... ad septimum cœlum atque in ipsam apsidem et summitatem cœlorum qui merentur, ascendunt » (5).

JÉRÔME, commentant *Ephes.*, 4, 10, écrit au sujet du Christ : « Numquid corporaliter omnes cœlos, et universas sublimitates, et cœlorum circulos, quos philosophi sphæras vocant, transiens atque transcendens stetit in summo cœli fornice, et ut ipso verbo utar, apside » (6) ?

Et encore le poète PAULIN DE NOLE :

« Claudit enim oceanus terram, mare clauditur ; ipse
Axe sub æthereo medius concluditur aer.
Hoc etiam cœlum, quod nos sublime videmus,
Sex aliis infra est spatio surgentibus æquo,
Postque thronos septem, post tot cœlestia regna
Cætera pars omnis, quæ cunctis eminet ultra,
Quae super excedit, quae passim tendit in altum,
Quæ sine fine patet, quam nec mens colligit ulla,
Lucis inaccessæ domus est, sedesque potentis » (7).

(1) *Scorpiace*, n. 10 (ML 2,141).
(2) Cf. BOUSSET, *Himmelsreise*, dans *Archiv fur Religionswiss.*, IV, 268 ss.
(3) *In Ps. 135* (ML 9 773 s).
(4) Ibid.
(5) In *Ps. 38*, n. 17 (ML 14, 1048).
(6) ML 26, 499.
7) *Poema ultimum*, vv. 179-187 (ML 61, 706 s).

Digitized by Google

Nous négligeons de citer d'autres écrivains, contemporains ou postérieurs, tels que Philastre, Augustin, Jean Damascène, etc., qui allèguent les sept cieux, et les partisans du système astronomique des Grecs en général, comme Méthode, Athénagoras, Denis d'Alexandrie, Eusèbe de Césarée...

Les APOCRYPHES ne se contentent pas d'énumérer, mais ils dépeignent encore, parfois longuement, les sept cieux. Ce sont le TESTAMENT DE LÉVI (1), l'APOCALYPSE DE BARUCH (2), l'ASCENSION D'ISAÏE (3), les SECRETS D'HÉNOCH (4), l'APOCALYPSE D'ABRAHAM (5), DE PIERRE PAR CLÉMENT, le QUALÊMENTOS (6), DE MOÏSE (7), DE PAUL (8), DE JEAN (9), DE MARIE (10), une DIDASCALIE DE N.-S. J.-C. (11), le TESTAMENT D'ABRAHAM (12), l'ÉVANGILE DE BARTHÉLEMY (13), les ACTES DE THOMAS (14), le LIVRE DES MYSTÈRES DU CIEL ET DE LA TERRE (15)... LA PROPHÉTIE DE SOPHONIE d'après laquelle le prophète fut enlevé jusqu'au cinquième ciel et y vit — comme dans le Testament de Lévi et l'Apocalypse de Baruch grec (16) — les anges dits « du Seigneur », devait comprendre, à l'instar de ces deux récits, les sept cieux (17).

(1) § 3 ; MG 2, 1053.

(2) Baruch grec n'a que cinq cieux, mais comme l'archange Michel, résidant au cinquième ciel, a pour mission de porter à Dieu, plus haut, les prières des justes, il doit être incomplet. ORIGÈNE cite un livre de Baruch où il est question de sept mondes ou cieux (*De princ.* II, 3, 6)

(3) Les âmes des justes sont au septième ciel (c. 9).

(4) Hénoch (c. 20 s) est au septième ciel ; la recension A fait monter le héros au dixième ciel. Mais cette variante est sûrement secondaire (voir BOUSSET, *Archiv für Religionswiss.*, IV, 139).

(5) Il y a huit firmaments, sept, plus le ciel de Dieu (c. 19).

(6) L. II, c. 2 n. 1, éd. GRÉBAUT, *Revue de l'Orient chrétien*, 1912, 247.

(7) ... καὶ ἴδε τὰ ἑπτὰ στερεώματα ἀνεῳγμένα (c. 35).

(8) « David psallet ante eum in VII^mo^ cœlo » (c. 29, éd, JAMES, 27).

(9) ... καὶ σαλευθήσονται τὰ ἑπτὰ (ἐννέα, selon C et D) πέταλα τοῦ οὐρανοῦ (Ch. 17, éd. TISCHENDORF, 84).

(10) Ch. 1, éd. JAMES, 115.

(11) Ch. 21, éd. GRÉBAUT, *Revue de l'Orient chrétien*, 1907, 250.

(12) Ch. 19, éd. JAMES, 101.

(13) GRAFFIN ET NAU, *Patrol. orient.*, II, 190 cf. 193. Voir *Fragments grecs et latins*, WILLMART ET TISSERANT, dans *Revue biblique*, 1913, 332; *Tradition copte*, l. c., 358 ; *Un nuovo testo dell'evangelo di Bartolomeo*, MORICCA, *Revue biblique* 1921, 496 s. 504.

(14) Ed. LIPSIUS, *Apostelgeschichten*, I, 308. 312. 315.

(15) Ed. GRAFFIN ET NAU, *Patrol, orient.*, I, 5 ss.

(16) KAUTZSCH, *Apokryphen...*, II, 455 ss. Cf. ORIGÈNE, *De princip.*, II, 3, 6.

(17) CLÉMENT D'ALEX., *Strom.*, V, c. 11.

Digitized by Google

Le TALMUD de Babylone montre combien ces spéculations étaient familières à la tradition juive (1).

Il est temps de rassembler les résultats obtenus et d'en tirer une conclusion.

D'une part, nous observons que l'expression « troisième ciel » est inconnue de la cosmographie des auteurs bibliques palestiniens. Et si les écrivains israëlites ou chrétiens s'en servent, ce n'est qu'après avoir pris contact avec la science hellénique. Par contre, la connaissance des sept cieux et de leurs noms respectifs, *premier, deuxième, troisième, ... septième ciel*, est très répandue chez les Grecs, au Ier siècle chrétien. Cette division septénaire du ciel n'est pas le fruit de l'imagination des rabbins, des auteurs apocryphes ou des hérétiques ; elle repose sur une conception scientifique reçue de toute l'antiquité classique. Les premiers chrétiens n'ont fait qu'adapter leurs idées au système planétaire accepté de tous. S'ils combattent les cieux des Gnostiques, ce n'est pas qu'ils rejettent la division septénaire du ciel, l'admettant eux-mêmes, mais c'est pour la raison que ces hérétiques contestaient à Dieu la création des cieux planétaires.

Les termes « troisième ciel » dont l'apôtre se sert dans son épître aux Corinthiens devait éveiller dans leur esprit une idée bien déterminée : ils désignaient pour le monde d'alors, le troisième des sept cieux planétaires, quelle que soit la forme sous laquelle on se les représentait. Il ne semble donc guère possible d'échapper au dilemme que voici : *ou bien* saint Paul a voulu viser ce ciel que ses lecteurs connaissaient et qu'il suppose connu, car il n'en donne aucun commentaire et s'abstient de mettre l'article déterminatif devant τρίτος οὐρανός comme d'une réalité déjà suffisamment connue, — et il a été entendu de cette façon par les premiers interprètes de sa pensée (2) ; *ou bien,* il a en vue un autre ciel, mais alors il s'est exprimé d'une manière obscure, puisqu'il ne distingue pas ce troisième ciel des

(1) *Chagiga* 12 b. Cf. TISSERANT, *Ascension d'Isaïe*, 15 ss ; WEBER, *Jüdische Theol.*, 204 ; BOUSSET, *Himmelsreise*, dans *Archiv fur Religionswiss.*, IV, 151 s.

(2) Lorsque l'apôtre dit de Notre-Seigneur qu' « il est monté au-dessus de tous les cieux » (ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, *Ephes.* 4.10), ce passage est plus intelligible s'il y a plusieurs cieux à franchir. N'y aurait-il en tout que trois cieux, Jésus n'aurait traversé que deux cieux (ὑπεράνω) pour arriver et séjourner au troisième ciel. L'on ne voit pas bien la précision des termes « au-dessus de *tous* les cieux », si ce « tous » ne s'appliquait en définitive qu'à *deux* cieux. Cf. VOSTÉ, *In epist. ad Ephes.*, 184 ; MEINERTZ, *Epheser Brief*. Bonn, 1921, 74 ; SICKENBERGER, *Die beiden Briefe des hl. Paulus an die Korinther...*, Bonn, 1921, 132.

Digitized by Google

cieux planétaires que l'on admettait partout — et il n'a pas été compris de ceux qui étaient les héritiers immédiats de sa parole.

De fait, on peut apporter plusieurs témoignages — et de grande autorité — en faveur de la conception planétaire, surtout parmi les Grecs des premiers siècles.

En tête de file, IRÉNÉE, le disciple de Polycarpe. Il connaît et il adopte les sept cieux planétaires (1). Parle-t-il du ravissement de S. Paul, il ne dit pas qu'il y est question d'un autre ciel que de celui dont on parle communément. D'ailleurs toute son argumentation contre les Valentiniens suppose que l'apôtre a été enlevé dans le septénaire céleste des Gnostiques. Ceux-ci déniaient à Dieu et attribuaient à leur démiurge, la création des sept cieux, car ils les considéraient comme exclusivement matériels. — Non, leur réplique Irénée, ils ne sont pas matière pure. Paul a été ravi au troisième ciel, il a entendu des paroles inénarrables (spirituelles), il y a donc dans cette partie de l'univers des choses spirituelles. Il leur affirme encore que l'apôtre aurait pu s'élever plus haut, c'est-à-dire jusqu'au quatrième ciel et s'approcher ainsi du démiurge ; qu'eux-mêmes, n'étant pas meilleurs que Paul, n'ont pas pu franchir les sept cieux (2).

Dans les écrits de CLÉMENT D'ALEXANDRIE, le « septénaire du repos » revient souvent (3) ; c'est là que les âmes demeurent jusqu'à la fin des temps, avant de monter à la huitième sphère ou à la sphère immobile mais réservée, celle-ci, aux vrais gnostiques ; c'est au cinquième ciel que fut ravi le prophète Sophonie. Mais au sujet de l'enlèvement de saint Paul, Clément ne s'explique pas ; ce qu'il aurait dû faire s'il s'agissait d'un autre ciel. Et il ne le pouvait non plus. Pour lui, le séjour au paradis ou au troisième ciel n'est qu'un degré à franchir dans la montée des âmes, un lieu de repos où l'on initie les élus aux mystères (4). Ce troisième ciel il le met certainement en relation avec les cieux que Platon appelle indifféremment *mondes* ou *cieux :* il les

(1) D'après l'*Epideixis*, c. 9 ; éd. HARNACK, p. 6 cf. p. 57.

(2) *Adv. Haer.*, II, c. 30, n. 6, 7, 8 (MG 7,818-821).

(3) *Strom.*, II, chapitre 11 (MG 8,988) ; VI, c. 14 (MG 9,329) ; c. 16, col. 369 s.

(4) Paul, au troisième ciel, a *commencé* seulement de voir l'incompréhensibilité de Dieu : εἴγε ὑπὲρ οὐρανὸν τὸν τρίτον ἄρχεται λαλεῖσθαι, comme c'est le droit de ceux qui *initient*, là même, les âmes élues aux mystères : ὡς θέμις τοῖς ἐκεῖ μυσταγωγεῖν τὰς ἐξειλεγμένας ψυχάς (*Strom.*, V, c. 12 ; MG 9,117). Ce troisième ciel ou ce paradis n'est pas le terme suprême du repos, cette récompense que nul œil humain n'a contemplée (*Strom.*, IV, c. 18; MG 8,1321).

Digitized by Google

mentionne dans le passage même où il parle du ravissement apostolique (1).

ORIGÈNE qui, pour la doctrine de l'ascension des âmes par les sphères célestes, suit son maître, n'entendra pas autrement le troisième ciel : « Si quis, sane mundus corde et purior mente, et exercitior sensu fuerit, velocius proficiens, cito ad aeris locum ascendet, et ad cœlorum regna perveniet per locorum singulorum, ut ita dixerim, mansiones ; quas Graeci quidem sphaeras, id est globos appellaverunt, Scriptura vero divina cœlos nominat » (2). Rappelons-nous que le royaume des cieux est fermé, selon Origène, jusqu'au jugement dernier (3).

D'après CYRILLE DE JÉRUSALEM, les Anges ont leur domicile au premier ciel, les Archanges, au deuxième et plus haut, dans les cieux supérieurs, les Vertus, les Principautés, les Puissances, les Trônes et les Dominations. Il énumère donc sept cieux (4) dont le troisième est le site de l'Éden (5).

GRÉGOIRE DE NAZIANZE n'a pas de conviction bien arrêtée à ce sujet ; cependant ses opinions générales relatives au séjour des élus et à l'astronomie s'accordent mieux avec l'emplacement du paradis au troisième ciel planétaire (6).

PROCOPE DE GAZA divise la région céleste entre le firmament (ou la sphère immobile) et la terre en plusieurs cieux (εἰς οὐρανοὺς πλείονας), évidemment en sept (7). Or, c'est dans cet espace inférieur au firmament qu'il situe et le paradis et le troisième ciel (8).

DIDYME D'ALEXANDRIE, ne sachant personnellement à quelle opinion se ranger, propose diverses hypothèses, au nombre desquelles la théorie qui nous occupe (9).

ASTERIUS, dans une homélie en l'honneur des SS. Pierre et Paul, remarque ceci : « Comme l'on parle communément de sept cieux, peu s'en faut qu'il (Paul) n'ait atteint la moitié » (des sept cieux, c'est-à-dire le quatrième) (10).

Cette conception du site paradisiaque devait avoir de nombreux partisans parmi les Pères grecs des quatre premiers

(1) *Strom.*, V, c. 12 (MG 9,117).
(2) *De princ.*, II, c. 11 n. 6 (MG 11,246).
(3) *Op. cit.*, c. 3, col. 197.
(4) *Catéch. XVI*, n. 23 (MG 33,949) cf. *Cat. XI*, c. 11, col. 705.
(5) Voir *Etudes*, p. 36.
(6) Cf. *Orat. XXVIII, Theol. II*, n. 3, 20, 28, 29, 30 (MG 36, 29, 52, 65 ss).
(7) Cf. *In Gen.* 1, 14 (MG 87, 89 ss).
(8) *In Gen.* 1, 6 (MG 87, 68).
(9) *Fragm. in II Cor.*, c. 12 (MG 39, 1725).
(10) *Homil. VIII* (MG 40, 296).

Digitized by Google

siècles, car EPHREM semble la donner comme l'explication *des Grecs :* « Raptus est usque ad tertium cœlum aut ad tertium cœlorum, sicut *et Græci dicunt* : illud enim est regnum cœlorum (1) ; non est cœlum » (2).

Parmi les *Latins,* nous sommes autorisés à citer TERTULLIEN qui, à la suite d'Irénée, reproche aux Valentiniens de colloquer leur Démiurge, le chef du paradis, *au delà* du troisième ciel, à savoir au quatrième des cieux planétaires (3).

HILAIRE, se référant à l'épître de S. Paul, compte au moins trois cieux au-dessous du ciel supérieur ; mais il en insinue sept, car les sept chœurs inférieurs des anges doivent avoir leurs demeures (4).

Manifestement AMBROISE pense aux cieux planétaires, lorsqu'il décrit l'ascension des âmes gravissant le premier, le second, le troisième, le septième ciel pour arriver à l'apside des cieux (5). Le ciel suprême ne s'ouvrant que dans la plénitude des siècles, on ne peut découvrir dans le troisième ciel de l'apôtre autre chose que le troisième des cieux planétaires (6).

Il y aurait à signaler d'autres noms des disciples d'Origène ou d'Irénée, tels Hippolyte de Rome, Méthode, Cyprien, Damase, Eusèbe de Césarée, ...mais il nous manque les données décisives qui pourraient trancher la question en faveur d'un site de l'Eden au troisième ciel *planétaire* (7).

Feuilletons maintenant les APOCRYPHES chrétiens des premiers siècles.

Les SECRETS D'HÉNOCH comptent sept cieux et c'est au troisième d'entre eux qu'ils situent le séjour de l'Éden (8). Ce

(1) Comme on peut l'observer ici, ce royaume des cieux est à distinguer du « ciel » par excellence, du ciel suprême, du royaume céleste ouvert à la fin des temps. A cause de la multiplicité des cieux planétaires, on leur a donné aussi le nom de « royaume *des cieux* ». Consultez, par exemple, Hilaire, Ambroise.... Voir *Etudes*, 1924, p. 130.

(2) *In II Cor.*, c. 12 ; éd. des MÉCHITARISTES, Venetiis, 1893, 112.

(3) Voir *Etudes*, p. 35.

(4) Voir plus haut p. 122.

(5) Voir plus haut p. 122.

(6) *De bono mortis*, c. 10 (ML 14, 561).

(7) « Les musulmans ne croyent pas que le Paradis où Adam fut transporté après sa création, ait été terrestre, mais élevé dans l'un des sept cieux, et que ce fut du ciel qu'Adam fut précipité dans l'Isle de Ceilan » (CALMET, *Dictionnaire de la Bible*, III, art. « Paradis », 498).

(8) Ch. 8. 9 ; éd. BONWETSCH, p. 12 s.

Digitized by Google

livre, cité déjà par Origène et les Testaments des douze Patriarches (1), remonte à la plus haute antiquité et jouissait d'une légitime et large renommée.

L'APOCALYPSE DE PAUL, prisée des moines de Palestine, apparentée aux Secrets d'Hénoch (2), place également le paradis au troisième des sept cieux communément reçus. C'est là-haut que Paul contemple « les séjours des justes » (3), la cité du Christ ainsi que les quatre fleuves paradisiaques (4), les fleuves de lait et de miel (5), d'huile et de vin (6), les arbres de vie (7), la Jérusalem céleste (8), le paradis (9) avec ses habitants privilégiés, Énoch et Élie (10).

D'après l'APOCALYPSE DE MOÏSE, qui étagé sept firmaments au-dessus de la terre, l'archange reçoit l'ordre de transporter Adam jusqu'au paradis, jusqu'au troisième ciel (11).

L'APOCALYPSE DE BARUCH (grec), appartenant au même cycle littéraire, place l'arbre qui a séduit le premier homme, au troisième ciel (12).

« Nous avons créé la Jérusalem céleste », s'écrie le Créateur dans le QALÊMENTOS, « au-dessus de l'eau qui est au-dessus du troisième ciel... De son temple coule la source de vie... Nous avons placé notre puissance à l'orient de la Jérusalem céleste et au-dessus d'elle » (13). Dans cet apocryphe, on compte pareillement sept cieux (14).

L'APOCALYPSE D'ABRAHAM — comme aussi une DIDASCALIE

(1) Cf. BONWETSCH, p. 6.
(2) BONWETSCH, *Das slav, Henochbuch*, p. 6 s.
(3) *Visio Pauli*, c. 19 ; éd. JAMES, p. 21.
(4) Ch. 23 (Texte lat. et syr.).
(5) Ch. 22 (T. lat.).
(6) Ch. 23 (T. lat.).
(7) Ch. 22 (T. lat. et syr.).
(8) Ch. 29 (T. lat. et syr.).
(9) Ch. 45 (T. lat.).
(10) Ch. 29 (T. lat. et syr.). Le texte latin, la *Visio Pauli*, a subi certainement une retouche postérieure. L'ange promet à Paul de lui montrer les *loca justorum* au IIIe ciel (c. 19). mais il ne lui présente qu'Énoch et Élie ! Il descend du IIIe ciel, sans avoir contemplé les séjours des justes qu'il verra seulement après sa sortie du ciel (c. 21). Le texte syriaque localise avec raison les séjours des justes au troisième ciel. Le passage latin de la descente de l'apôtre (21, 9 ss) serait à sa place à la fin de l'histoire apocalyptique. Il y aurait eu transposition involontaire ou voulue d'un auteur plus récent, partisan d'un Éden sur terre. Le texte grec a supprimé radicalement le ravissement au IIIe ciel (c. 19).
(11) N. 37. 40.
(12) § 4.
(13) L. II, c. 2, n. 3 ; éd. GRÉBAUT, *Revue de l'Orient chrét.*, 1912, 248.
(14) L. I, c. 2, n. 3 ; *op. cit.*, 1911, p. 81.

Digitized by Google

DE N.-S. J.-C., et peut-être l'ÉPÎTRE DES APÔTRES — se représente l'Éden au troisième des sept cieux : nous le verrons tout à l'heure.

Au siècle de l'ère apostolique les Grecs ne comprenaient autre chose par *troisième ciel* que le troisième ciel *planétaire*. Et nous venons de constater que saint Paul a été entendu de cette manière par les principaux docteurs et plusieurs apocryphes chrétiens des premiers siècles.

Cependant il faut avouer que les apocryphes, un grand nombre de Pères et les auteurs Juifs n'ont pas adopté tel quel le système planétaire des astronomes. Croyant qu'on devait à tout prix et toujours retenir la lettre matérielle ou les conceptions scientifiques de la Bible, on ne voudra rien savoir de la science nouvelle contraire aux expressions scripturaires, ou l'on contraindra l'astronomie grecque à un mariage mal assorti avec l'antique cosmographie des Palestiniens. De là, des opinions très diverses sur la forme et le nombre des cieux.

Les savants affirmaient la sphéricité de la terre et des cieux, tandis que pour les auteurs bibliques la terre et le firmament étaient plats. Que fera-t-on ? — Tout en retenant la division septénaire (ou planétaire) du ciel, on échafaudera au-dessus de la terre, sept firmaments horizontaux ou planchers (« tabulata », Tertullien), ce qui équivaut à sept étages superposés. Une preuve en est que le soleil se lève et se couche dans le même firmament au dessus de nos têtes ; que cet astre, la lune et les étoiles sont dans un même ciel (1) (Talmud, plusieurs apocryphes).

D'autres feront des tours de force pour concilier le système de Ptolémée avec celui des Palestiniens. Le firmament auquel Dieu a suspendu les astres correspondra à la sphère immobile ou même à toute la région planétaire. On lui donnera tantôt la forme sphérique parfaite, l'entourant des eaux célestes, — tantôt celle d'une coupole (καμαρά), demi-sphérique à l'intérieur et plate au sommet pour porter les eaux que la Bible place sur le firmament (*Gen.* 1, 7).

Divergences aussi pour le nombre des cieux.

Il y aura les partisans du système palestinien à *deux cieux* :

(1) D'après ce système, la montagne du monde ayant sa base ici-bas peut élever sa cime jusqu'au troisième ou quatrième ciel, car les différents firmaments ne sont plus — comme autrefois — une surface solide, pas toujours du moins.

Digitized by Google

l'auteur des QUAEST. ET RESP. AD ORTHOD. (1), THÉODORET DE CYR (2), SÉVÉRIEN (3), CÔME L'INDICOPLEUSTE (4)...

Il en est qui, partant d'un principe contestable, ne voudront ni plus ni moins de trois cieux : pour donner raison à l'apôtre et ne pas être accusés de témérité en admettant davantage de cieux que la Bible n'en veut faire connaître. Et ceux-ci se partageront encore dans l'interprétation de ces trois cieux. Ou bien, l'on sectionnera l'espace céleste *au-dessus* (5) ou *au-dessous* du firmament en trois régions, ce que doivent faire aussi les partisans des deux cieux (p. ex., THÉODORET DE CYR) ; ou bien, toute l'étendue du ciel se décomposera en trois parties : premier ciel, ciel atmosphérique ; deuxième ciel, espaces stellaires ; troisième ciel, demeure de Dieu par delà la sphère immobile. Et l'on trouvera moyen de les compter de deux façons différentes, de bas en haut : GRÉGOIRE DE NYSSE (6), JÉRÔME (7), MAXIME DE TURIN (8), VICTORIN L'AFRICAIN (9)... ou de haut en bas, en partant du ciel empyrée : JEAN DAMASCÈNE (10).

Enfin, à part le royaume des cieux planétaires, on imaginera au delà de la sphère immobile un autre septénaire céleste, *spirituel* et *invisible,* demeure des chœurs angéliques (11). Lorsqu'on aura dédoublé le paradis en un séjour matériel et spirituel, pour éluder les difficultés locales du paradis, on situera parfois le théâtre des visions de l'apôtre au troisième des cieux ou des firmaments spirituels (12).

Il ne faut pas s'étonner que dans cet enchevêtrement des théories célestes les témoins d'un Éden au troisième ciel planétaire soient moins nombreux que ceux d'un Éden au troisième ciel en général : il est clair que les partisans de deux ou de trois cieux ne pouvaient être allégués, comme aussi ceux qui placent le jardin de délices au quatrième ciel ou au septième

(1) *Quaest. 57.*
(2) *Quaest. in Gen., interrog. XI.*
(3) *De mundi creat.*, or. I, n. 4.
(4) *Topogr. christ.*, VII.
(5) ÉPIPHANE DE CHYPRE, *Hexam.*, dans *Revue de l'Orient chrétien,* 1915-17, p. 89-90.
(6) *Hexaem.*, c. finem.
(7) *In Amos*, 9, 6.
(8) *Sermo 18.*
(9) *In Epist. ad Ephes.*, l. II, c. 4, 10.
(10) *De fide orthod,* II, c. 6.
(11) BASILE, *Hexaem.*, homil. I. n. 5 ; MÉTHODE, *Ex l. de Resurr.*, n. ; 10 QALÉMENTOS, II, c. 2, n. 1 ; éd. GRÉBAUT, *Revue de l'Orient chrétien.*, 1912, 247.
(12) RABAN MAUR *In II Cor.*, c. 12.

Digitized by Google

ciel : auteurs apocryphes ou hérétiques judéo-chrétiens visiblement influencés par les conceptions des rabbins.

Ces derniers conçoivent sept firmaments horizontaux au-dessus de notre terre et répartissent dans ces sept cieux tout ce qui, selon l'antique cosmographie, se trouvait dans les espaces célestes Mais cela s'opérera de différentes manières, révélant ainsi un travail d'imagination. Pour le Talmud, par exemple, le premier ciel ne contient pas autre chose que l'air ; au deuxième ciel sont le soleil, la lune et les étoiles ; au troisième, les moulins à fabriquer la manne ; au quatrième, la Jérusalem céleste ; au suivant, les anges louant Dieu pendant la nuit ; au sixième, les magasins de la neige, de la pluie, de la grêle et de la rosée. Enfin le septième ciel est le séjour de Dieu, de ses anges, des âmes des justes et de celles qu'il veut envoyer sur la terre (1).

Pourquoi la Jérusalem céleste ou le paradis est-il ici au quatrième ciel ? — Il convenait que l'Éden fût à la place d'honneur en ce monde visible, donc soit au milieu, soit au premier rang des sept cieux. Origène écrivant : « D'après une tradition des Juifs le lieu où le Seigneur Dieu planta le paradis ou le jardin s'appelle Éden et ils disent qu'il est *au milieu même* du monde » (2), il est très probable que, pour cette raison, les rabbins aient situé l'Éden au centre du septénaire céleste, au quatrième ciel. Ils y transporteront donc l'archange Michel, l'autel et le temple de Dieu, la Jérusalem céleste. Les Valentiniens y colloqueront leur Démiurge, l'archange quatrième, le paradis.

Ceux qui localisent le jardin de Dieu au septième ciel (3) le mettent aussi à l'honneur, le septième ciel étant la demeure suprême de l'univers et celle-ci se confondant avec le paradis terrestre, selon l'antique conception des Palestiniens (3).

II. — « Troisième ciel » désigne le troisième ciel planétaire selon l'ordre descendant.

On comptait autrefois de deux manières différentes les sept cieux planétaires ; une même expression pouvait donc s'appliquer à deux cieux opposés, exception faite du quatrième ciel qui demeurait invariablement au centre. Il reste donc à examiner

(1) Cf. Tisserant, *Ascension d'Isaïe*, pp. 15 ss.

(2) *In Genesim*, Selecta (MG 12, 100).

(3) Voir Ascension d'Isaïe, Evangile (copte) de Barthélemy, Apoc. de Jean le Théologien.

Digitized by Google

laquelle des deux énumérations visait l'apôtre pour être compris et quelle a été l'interprétation des premiers siècles.

Les anciens comptaient les zones des planètes à partir de la terre : c'est la *série ascendante*. Nous avons ainsi comme premier ciel, celui de la Lune ; deuxième, celui de Mercure ; troisième, celui de Vénus ; quatrième, ciel du Soleil ; ...septième, ciel de Saturne. Cette disposition peut encore varier pour les deuxième, troisième et quatrième planètes. Quelques anciens astronomes (Platon et Aristote) placent le soleil immédiatement après la lune et il y en a qui intervertissent en outre l'ordre de Mercure et de Vénus (1). Cependant la distribution ci-dessus, suivie par Pythagore, fut reprise par Hipparque (IIe s. avant J.-C.), Geminus, Cicéron, Pline, Ptolémée (2) et fut généralement adoptée jusqu'aux temps modernes.

La deuxième série, *descendante,* énumère les cieux en partant de la planète la plus éloignée et nous avons au premier ciel, Saturne ; au deuxième, Jupiter ; au troisième, Mars ; au quatrième, le Soleil ; au cinquième, Vénus ; au sixième, Mercure et au septième, la Lune.

Ces deux manières de compter sont d'un usage courant, l'une autant que l'autre peut-être. Mais précisément le fait d'user indistinctement de ces deux séries nous amène à croire que l'une n'a pas l'autorité de l'autre : sinon il y aurait confusion inévitable. Si, dans le langage ecclésiastique, la « troisième férie » désignait indifféremment le mardi ou le jeudi (en comptant les jours à rebours, à partir du samedi), on ne saurait à quoi s'en tenir ; il faudrait alors spécifier l'ordre à suivre. Pareillement, alléguer le « troisième ciel » sans dire ou insinuer par le contexte la disposition visée, ç'aurait été parler pour être ambigu ou pour ne pas être entendu.

L'une des deux séries néanmoins fait loi : celle qui compte les cieux de haut en bas. Elle mérite de porter le titre d'officielle. « Premier ciel », sans autre indication, signifie le ciel de Saturne. « Troisième ciel » tout court désigne le ciel de Mars, — à moins que le contexte n'exige une autre interprétation.

Sans nous arrêter longuement aux astronomes (3) et aux lettrés (4), nous nous bornerons à constater deux faits d'une

(1) Duhem, *Système du monde*, I, 463.
(2) Ibid.
(3) Cf. Aristote, *De mundo*, c. 2 ; éd. Didot, III, 628.
(4) Plutarque, *De facie in orbe lunae*, n. 9 ; Didot, II, 1132 s ; Philon, *De som-*

Digitized by Google

portée universelle prouvant que l'ordre descendant des cieux planétaires a force de loi.

Le premier est tiré de l'astrologie qui a exercé une influence si profonde et si générale dans la vie religieuse des anciens.

On sait combien l'ASTROLOGIE PLANÉTAIRE était popularisée au siècle de Jésus-Christ. Les astrologues possèdent leurs listes planétaires : les Latins ont leur « Septizonium » et les Grecs, l'Ἑπτάζωνος. Or, ces listes débutent presque toujours par Saturne (1).

ORIGÈNE nous a conservé un modèle de ces prières planétaires. On invoque tout d'abord Jaldabaoth, nom correspondant à celui de Saturne : « Toi, le premier et le septième... » ; ensuite Jao, nom de Jupiter : « Toi, le deuxième... » Saturne est célébré avant tous les autres dieux planétaires ; on l'appelle « le premier » ; si on le nomme « septième », ce n'est qu'en second lieu ; une preuve encore que ce titre est accessoire, c'est que Jao qui vient après n'a plus qu'un seul attribut : « deuxième » (2).

Deuxième fait : La SEMAINE PLANÉTAIRE, propagée au siècle d'Auguste dans l'empire romain, porte les noms des dieux selon la série descendante. « Il est hors de doute », écrit la Réal-Encyklopaedie, « qu'à l'origine on a commencé la semaine planétaire par le jour de Saturne ». Cassius Dio le dit d'ailleurs expressément ; et la raison en est que Saturne est la planète supérieure » (3).

De plus, l'ordre actuel des autres jours de la semaine : dimanche ou jour du soleil, lundi ou jour de la lune, mardi, mercredi, jeudi, vendredi, bien qu'il s'explique de deux ou trois manières, repose en définitive sur l'ordre descendant des planètes (4).

niis ; éd. COHN ET WENDLAND, 134 ; CICÉRON, *De republ.*, VI, n. 12 ; éd. DIDOT, IV, 345 ; PLINE, *Hist. nat.*, II, n. 6 ; éd. DIDOT, I, 103 s.

Pour les platoniciens qui divisent en trois l'univers, l'*aplanes*, la demeure de Dieu, est la première partie ; celle des planètes, la seconde et la terre est la troisième. Cf. MACROBE, *Comment, in Somnium Scipionis*, I, c. 11 ; éd. DIDOT, 39 ; PLUTARQUE, *Quaest. conv.*, IX, c. 14, 4 ; éd. DIDOT, II, 910 ; BOUSSET, dans *Archiv für Religionswiss.*, IV, 255.

Les âmes descendent tout d'abord de la sphère divine pour y retourner ensuite, après la mort de l'homme : « Hinc profecti, huc revertuntur » (MACROBE, *op. cit.*, I, 12, p. 40).

(1) « Der Beginn mit Saturn kann für den nicht das mindeste Auffallige haben, der die griechischen Planetenlisten, namentlich bei den Astrologen fast immer mit Saturn beginnen, d. h. eben von der obersten Sphäre zur Erde herunterlaufen sieht » (PAULY-WISSOWA, *Real-Encykl.*, « Hebdomas », col. 2561).

(2) *Contra Celsum* VI, n. 31 (MG 11, 1342 ss).

(3) PAULY-WISSOWA, *op. cit.*, « Hebdomas », col. 2577.

(4) PAULY-WISSOWA, ibid., col. 2559 ; BOUSSET, *Himmelsreise*, dans *Archiv für Religionswiss*, IV, 238 s.

Digitized by Google

L'explication la plus vraisemblable, donnée déjà par Cassius Dio et, auparavant, par Valens, a pour origine l'astrologie.

On compte les heures du jour et de la nuit à partir de la première heure du jour et on la consacre à Saturne, la seconde à Jupiter, la troisième à Mars, la quatrième au Soleil, la cinquiè- à Vénus, la sixième à Mercure, la septième à la Lune, la huitième de nouveau à Saturne et ainsi de suite, d'après l'ordre régulier, jusqu'à la vingt-quatrième heure. Il arrive ainsi que la première heure du jour suivant est consacrée au Soleil. En continuant de la même manière, la première heure du jour suivant revient à la Lune, puis à Mars, à Mercure, Jupiter et Vénus. Chaque jour reçoit le nom du dieu qui préside à la première heure (1).

La LITTÉRATURE PATRISTIQUE se conformera à cette façon de compter les cieux planétaires.

IRÉNÉE, dans son ouvrage catéchétique, l'*Epideixis*, distribue les sept Esprits de Dieu dans les cieux entourant notre terre — d'après l'ordre reçu : « Or, le premier ciel à partir d'en haut, celui qui contient les autres, c'est la Sagesse ; et le second, ... celui de l'Intelligence ; le troisième, de Conseil, et le quatrième, à compter du sommet, celui de la Force... et le septième, ce firmament au-dessus de nous, qui est rempli de la Crainte de cet Esprit illuminant notre ciel » (2).

Le plus ancien exégète latin, VICTORIN DE PETTAU, répartit les sept cieux tel que l'Épideixis : « Summum ergo cœlum sapientiae, secundum intellectus, tertium consilii, quartum virtutis, quintum scientiae, sextum pietatis, septimum timoris Dei » (3).

CLÉMENT D'ALEXANDRIE en observant que la série ascendante n'est employée que par quelques-uns (τινες) suppose que le mode de citer les cieux de haut en bas est l'officiel (4).

DIDYME D'ALEXANDRIE, sans se prononcer catégoriquement lui-même sur le site de l'Éden, nous avertit toutefois que si l'on vise le troisième ciel des astronomes, « il faut compter ce troisième ciel à partir du firmament (ou la sphère immobile) qui est le premier ciel selon ceux qui observent tout » (5).

(1) CASS. DIONIS COCC. *Historiarum rom.*, I, éd. BOISSEVAIN, 405 s.; PAULY-WYSSOWA, ibid., col. 2560 ; MIGNE, *Dict. d'Astronomie*, 263.

(2) Traduction de c. 9 ; éd. HARNACK, p. 6

(3) *Fragm. de Fabrica mundi* (ML 5,310).

(4) ... ἑπτὰ οὐρανοὶ οὕς τινες ἀριθμοῦσι κατ' ἐπανάβασιν (*Strom.* IV, c. 25; MG 8, 1368).

(5) *Fragm. in II Cor.*, c. 12 (MG 39, 1725).

Digitized by Google

JEAN DAMASCÈNE est très instructif à ce sujet. Dans son ouvrage « De fide orthodoxa », il donne, une fois, les noms des planètes sans ordre : « le soleil, la lune, Jupiter, Mercure, Mars, Vénus et Saturne » (1). Autre part, il les énumère d'après leur rang, mais ascendant (2). Mais sitôt après, veut-il, selon l'enseignement traditionnel, fixer leur place dans les cercles célestes, il se sert du langage officiel : « On enseigne de plus que dans chaque cercle du ciel, il y a l'une des sept planètes : dans le premier, c'est-à-dire dans le cercle suprême, Saturne ; dans le second, Jupiter ; dans le troisième, Mars ; ... dans le septième et infime, la Lune » (3).

L'on peut encore consulter l'ISAGOGE d'ACHILLE TATIUS (4), AUGUSTIN (5), EUSÈBE DE CÉSARÉE (6), GRÉGOIRE DE NYSSE (7), SIDOINE APOLLINAIRE (8), ISIDORE (9), GEORGES HAMARTOLE (10), BÈDE LE VÉNÉRABLE (11), HONORIUS D'AUTUN (12)...

Parmi les hérétiques des origines, il en est aussi qui nombrent leurs cieux en partant du sommet.

Les BASILIDIENS, tout en ayant un chiffre considérable de cieux (365), commencent leur série à partir d'en haut (13).

D'après les OPHITES, le premier des fils de la Mère, un de ceux qui président aux sept cieux gnostiques est appelé Jaldabaoth. Or, nous savons par Origène que le premier des archontes, selon Celse (14), a la forme du lion et correspond à la planète Phénon ou Saturne (15).

En général, les GNOSTIQUES, faisant dériver de la divinité, par des générations interminables, les choses créées visibles et

(1) L. II, c. 6 (MG 94. 881).
(2) Ibid., c. 7, col. 889.
(3) Ibid., col. 889. Même ordre dans le traité *De mensibus macedonicis ex eccl. traditione* (MG 95. 236).
(4) MG 19, 945.
(5) *De Gen. ad litt.* lib. imperf. c. 8 (ML 34, 232).
(6) *Praep. evang.*, XV, c. 46 (MG 21, 1393).
(7) *In Hexaem.*, c. finem (MG 44, 117 ss).
(8) *Carmen XV* (ML 58, 713).
(9) *De natura rerum*, c. 3 (ML 83, 968).
(10) *Chronicon*, I, n. 1 (MG 110. 52).
(11) *De nat. rerum*, c. 13 (ML 90, 211).
(12) *De philos. mundi*, II, c. 17 ss. (ML 172. 62 s).
(13) IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, c. 24, n. 3 (MG 7, 676) ; ÉPIPHANE, *Haer. 24*, n. 1 (MG 41, 309).
(14) *Contra Celsum*, VI, n. 30 (MG 11, 1340).
(15) *Op. cit.*, n. 31 (MG 11, 1344) ; cf. BOUSSET, *Himmelsreise*, dans *Archiv für Religionswiss.*, IV, 272.

Digitized by Google

invisibles, devaient donner la primauté aux planètes les plus éloignées. Celles-ci procédant, immédiatement ou non, de la Mère se trouvaient plus rapprochées de la région du Milieu (medietas) ou de la huitième sphère appelée immobile. Bien qu'ils eussent l'habitude de compter leurs cieux de bas en haut, ils devaient utiliser aussi la marche descendante. Les Nicolaïtes attribueront par conséquent à Jaldaboth, l'archonte du septième ciel, le titre de « Premier » (1).

Les MYSTÈRES DU CIEL ET DE LA TERRE, apocryphe éthiopien, énumèrent pareillement les cieux selon la marche descendante (2).

Encore un exemple, et non sans intérêt, tiré des SECRETS D'HÉNOCH. Lorsque ce patriarche s'apprête à franchir les sept cieux, il monte de la terre au premier ciel, de celui-ci au second, au troisième, enfin au septième. Mais, chose curieuse, fixe-t-il, dans le même livre, les planètes d'après le rang qu'elles occupent dans les « cercles du ciel » (3) ou dans leurs cieux (4), l'auteur les dispose scientifiquement (5).

Des deux manières courantes de compter les cieux planétaires l'une a un caractère officiel que l'autre n'a pas. L'ordre descendant des cercles est celui qui, sans commentaire, devait être intelligible, celui qui faisait loi.

L'apôtre saint Paul, dans son épître aux Corinthiens, fait-il allusion à la série ascendante ou descendante? — Ne s'expliquant pas au sujet de ce troisième ciel, n'indiquant nullement par le contexte qu'il vise la marche ascendante, il a dû, semble-t-il — s'il voulait être compris ! — se servir des termes techniques. Et alors nous ne sommes nullement étonnés que τρίτος οὐρανός n'ait aucun article. L'anomalie s'évanouit.

En vertu des données historiques fournies par la littérature contemporaine, Paul aurait été ravi au ciel de la planète Mars (6): cet astre est, en effet, au troisième des sept cercles ou cieux que

(1) ÉPIPHANE, *Adv. Haer.*, 25, n. 2 (MG 41, 321).

(2) GRAFFIN ET NAU, *Patrol. orient.*, I, 4 ss.

(3) C'est le terme technique. Cf. 30,2 ; éd. BONWETSCH, 28.

(4) 27, 3, p. 27.

(5) Remarquez que les sept cieux planétaires d'Hénoch ne correspondent pas avec les sept cieux que franchit le patriarche. Les cieux de l'ascension ont le soleil, la lune et les étoiles au quatrième ciel (c. 11 ss. pp. 15 ss). Au chapitre 30, par contre, le soleil est au quatrième ciel et la lune au septième cercle ou ciel. Nous avons ici compénétration du système septénaire des cieux selon les rabbins ou les apocalyptiques et du système planétaire des Grecs.

(6) A nombrer de bas en haut, *Vénus* ou *Mercure* serait au troisième ciel cf. p. 132).

Digitized by Google

les contemporains voyaient au-dessous de la sphère des étoiles fixes. Voudrait-on déterminer la position de cette planète d'après la série ascendante, il faudrait dire qu'elle est au cinquième ciel.

En présence de ces deux manières de compter les cieux planétaires, quelle position a-t-on prise dans les premiers siècles pour situer le jardin de délices ? Comme on peut bien s'y attendre, les partisans d'un Éden au troisième ciel planétaire prendront deux chemins opposés.

Les auteurs apocalyptiques font en général voler leurs héros de ciel en ciel en prenant naturellement comme point de départ notre monde terrestre : la marche ascendante est celle qui s'adapte le mieux à leurs descriptions.

Pour la même raison les Pères se servent de préférence de la série montante, lorsqu'ils célèbrent l'ascension de Notre-Seigneur ou des âmes. Lisez, par exemple, ORIGÈNE (1), CYRILLE DE JÉRUSALEM (2), HILAIRE (3), AMBROISE...

Quelques témoignages peuvent être néanmoins allégués en faveur d'une localisation du paradis au troisième ciel, *compté de haut en bas*.

IRÉNÉE, dans l'*Adv. Haereses*, situe l'Éden au troisième ciel, mais dans l'*Epideixis* il énumère les sept cieux d'après l'ordre officiel (4).

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, comme l'évêque de Lyon, place l'Éden dans la même région céleste et compte les cieux de haut en bas (5).

Si nous ne sommes pas en droit de citer l'opinion personnelle de DIDYME qui reste perplexe, nous pouvons du moins mentionner l'une de celles qu'il croit soutenables, celle d'après laquelle on identifierait le paradis avec le troisième des cieux

(7) *In Matth. Comment. series*, n. 5 (MG 13, 1680).

(2) *Catech. XVI*, n. 23 (MG 33, 949) ; *Cat. XI*, n. 11, col. 704 ss.

(3) Voir plus haut, p. 122.

(4) Il est probable que cette conception ait passé aux disciples d'Irénée, tels VICTORIN DE PETTAU dont nous venons d'alléguer un témoignage (p. 134), ANDRÉ DE CÉSARÉE (*Comment. in Apoc.*, c. 54 ; MG 106, 381) et ARÉTHAS (*Comment. in Apoc.*, c. 2 ; MG 106, 513 ss] qui en appellent aux sept cieux de l'Epideixis. Mais il nous manque les données suffisantes.

(5) ORIGÈNE cite le livre de PHILON, « De somniis », d'après lequel les degrés de l'échelle de Jacob correspondent aux sept cercles célestes et sont distribués selon l'*ordre descendant* (Cf. *Contra Celsum*, VI, n. 21 ; MG 11, 1324). Le disciple de Clément a-t-il, comme son maître, compté le troisième ciel de l'apôtre ? — Nous ne pouvons l'assurer.

Digitized by Google

astronomiques nombrés à partir du firmament ou de la sphère immobile (1).

En outre, nous avons deux apocryphes, témoins d'un Éden au cinquième ciel, témoins précieux nous démontrant que l'on a su, dans l'église chrétienne, adapter le site paradisiaque à la manière de compter les cieux de bas en haut.

En premier lieu, l'APOCALYPSE D'ABRAHAM qui a des affinités avec les Secrets d'Hénoch (2) et révèle, à coup sûr, une main chrétienne (3).

A l'encontre des héros des autres apocalypses Abraham est, d'un seul bond, enlevé jusqu'au ciel de feu (empyrée), jusqu'à la demeure de Dieu (4). Parvenu au suprême des cieux, il voit s'effacer successivement les firmaments jusqu'au sixième, après avoir admiré ce qui se trouve dans chaque ciel supérieur. — Au septième ciel, il y remarque du feu, de la lumière, une foule d'anges et une vertu d'une gloire invisible. Le septième firmament sur lequel il plane disparaît et il contemple de ses yeux les splendeurs du sixième ciel. Encore un lever de rideau : le sixième firmament s'évanouit à son tour et le patriarche peut, d'en haut, regarder ce qu'il y a au cinquième ciel, c'est-à-dire « les vertus des étoiles » (5), « l'Éon préparé dans ce ciel à la créature qui vivait autrefois sous l'ombre de Dieu (6), la terre avec ses fruits, la mer avec ses îles et ses bêtes et ses poissons et le Léviathan, ... les fleuves, ... le jardin d'Éden avec ses fruits, les sources, le fleuve et les justes (7).

(1) *Fragm. in II Cor, c. 12* (MG 39, 1725). JEAN DAMASCÈNE mérite encore d'être signalé. Pour lui, l'Éden est au troisième ciel qu'il doit nombrer de haut en bas : premier, ciel du ciel ; deuxième, firmament ; troisième, ciel atmosphérique (Cf. *De fide orthod.*, II, c. 6 ; MG 94, 884). Remarquons toutefois que ce troisième ciel n'est pas du nombre des cieux planétaires.

(2) Cf. BONWETSCH, *Die Apokalypse Abrahams*, 57.

(3) Ibid. 62.

(4) « ... auf den Himmel, welcher auf den Flächen (sept firmaments) gefestigt war » (c. 15 ; op. cit., 26). Cf. c. 19, p. 30 : « der feurigen Engel, die auf dem achten Firmament waren ».

(5) Ch. 19, p. 30.

(6) « Und er sprach zu mir : Schaue jetzt unter deine Füsse auf die Fläche und erkenne die vormals umschattete Kreatur auf dieser Breite, die in ihr seienden Kreaturen und den auf ihr bereiteten Aeon » (c. 21, p. 31).

(7) « Und ich sah unter dem sechsten Himmel und was in ihm, und daselbst die Erde und die Früchte... Ich sah daselbst das Meer und seine Inseln und seine Tiere und seine Fische und den Leviathan... Ich sah daselbst den Garten Edem und seine Früchte, die Quellen, den aus ihm ausgehenden Strom und seine Bäume und ihre Blüten und die gerecht Handelnden. Und ich sah in ihm ihre Speise und Seligkeit » (c. 21, p. 32).

Digitized by Google

Une DIDASCALIE DE NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST, écrit tout à fait chrétien, s'exprime ainsi : « Hénoch fait du second ciel (celui) du tonnerre et des éclairs ; ... du cinquième (1) le jardin du Paradis, où se promènent les justes. Dans le sixième ciel (sont) les troupes des anges et le cours du soleil et de la lune; (dans) le septième ciel — le ciel suprême — sont établies les troupes des chérubins et le trône pur, porté sur les quatre principautés » (2).

Voilà les quelques témoins des premiers siècles chrétiens en faveur d'un paradis au troisième ciel planétaire selon l'ordre descendant. Vu l'autorité dont jouissaient Irénée et Clément dans l'Église chrétienne, cette conception — peut-être la plus ancienne de toutes — a dû se perpétuer dans l'esprit de leurs disciples. Cependant les textes font défaut.

§ 3. — **Problèmes.**

La curiosité pourrait encore pousser la question plus loin : Y a-t-il des chrétiens qui aient situé l'*Éden sur la planète Mars?* L'on sait que « *ciel* de Mars » n'est pas pleinement identique avec « *planète* Mars ». — Aucun témoignage, pour le moment, n'a pu être découvert à ce sujet. On se sert en général du terme employé par saint Paul, « troisième ciel ». Cette dénomination des zones célestes était certes plus facile à retenir que les noms des planètes d'après leur ordre respectif, surtout que cet ordre ne coïncide pas avec la disposition des jours de la semaine (3) : il faut encore ajouter que très souvent l'on a conservé du système planétaire des astronomes que la division septénaire du ciel.

De plus, autre chose est accepter, comme certain, un fait dans sa substance ; autre chose, en tirer toutes les conclusions ; autre chose enfin, concilier ce fait avec d'autres données historiques ou scientifiques.

Par exemple, tous les saints Pères adoptent les trois cieux de

(1) Ce cinquième ciel où est le jardin de Dieu (Jérusalem céleste) serait-il en rapport avec le cinquième ciel de l'ÉPÎTRE DES APÔTRES ? — Ici doit être l'autel du Père (texte copte, VI ; éd. SCHMIDT-WAJNBERG, p. 49) où servent les archanges Michel, Gabriel, Rufael et Uriel qui ont accompagné le Christ, lors de son ascension (selon cod. L, B et S) jusqu'au cinquième firmament céleste (texte éthiopien, c. 13, pp. 44-46). D'autre part, le même ouvrage place le lieu de « repos » pour les âmes « dans les (sept) cieux » (t. copte, V, p. 45).

(2) Ch. 21 ; éd. NAU, *Revue de l'Orient chrét.*, 1907, 250.

(3) Voir la confusion des Secrets d'Hénoch relative à Vénus et Jupiter qui se sont échangé leur domicile (30, 3 ; éd. BONWETSCH, 28).

Digitized by Google

saint Paul. Mais ils se partagent aussitôt en plusieurs camps dès qu'ils en viennent à l'interprétation et qu'ils veulent mettre cette notion nouvelle en harmonie avec l'Ancien Testament ou les sciences profanes. Les solutions varient nécessairement d'après le nombre de cieux ou la cosmographie que l'on admet.

Même constatation pour le site de l'Éden. Les chrétiens des cinq premiers siècles ont, la plupart du temps, localisé le paradis au troisième ciel, se basant sur le témoignage apostolique. Sous ce rapport, pas de doute bien sérieux parmi eux. Mais quel sens attacher à cette expression ? Comment la concilier avec la science contemporaine ? — C'était un problème presque insoluble pour les premiers chrétiens.

Embrassaient-ils la doctrine des astronomes ou des platoniciens sur la nature éthérée des cieux, ils devaient peu à peu abandonner l'idée d'un paradis matériel ou terrestre. La théorie des Alexandrins, familiarisés avec la science hellénique, s'explique en partie. Convaincus qu'ils sont du ravissement de l'apôtre au troisième ciel, ils y situent l'Éden ; mais, à cause de la nature éthérée de ces cieux, ils éthérisent ou spiritualisent le paradis biblique.

Tenait-on les corps célestes pour des luminaires, pour des corps ignés (1), comment se figurer un jardin de délices, matériel, terrestre, destiné à l'homme, au troisième ciel, sur une planète de feu ? — Les chrétiens qui professaient un paradis au troisième ciel ne devaient pas être portés à le situer sur une planète. Et l'on comprend aisément que les partisans d'un paradis matériel aient insensiblement délaissé la conception d'un Éden au troisième ciel.

*
* *

Cet enlèvement de l'apôtre jusqu'au troisième ciel planétaire impliquant un *vol aérien dans les espaces éthérés* n'avait-il pas quelque chose de choquant, d'invraisemblable pour les oreilles affinées d'un Grec ?

Des satiriques de la trempe d'un Lucien de Samosate pouvaient s'offusquer de ce ravissement céleste. Lui-même se moque en effet de saint Paul, de ce « Galiléen », « au crâne épilé, au nez allongé qui, gravissant les airs, pénétra au troisième ciel et y apprit les plus belles choses » (2).

(1) Cf. Jean Damascène, *De fide orthod.*, II, c. 7.
(2) *Philopatris*, n. 12 ; éd. Didot, 780.

Digitized by Google

Toutefois ces ascensions célestes n'étaient pas totalement inconnues des milieux hellénistes païens, — à plus forte raison du monde juif et chrétien.

Selon la philosophie platonicienne, les âmes descendent du ciel et y remontent par les différentes planètes (1).

Les rabbins avaient coutume, à la fin du premier siècle, d'entreprendre des vols imaginaires à travers les cieux. Il est même très probable que la doctrine du *char* (« merkaba », allusion au char céleste d'Élie ou d'Ézéchiel) aït régné une ou deux générations auparavant (2). Il ne serait pas téméraire non plus de supposer que Paul, dans sa lettre aux Corinthiens, ait visé de faux apôtres du judaïsme qui se vantaient de telles merveilles, d'avoir contemplé le sixième ciel ou l'Éden et qu'il ait voulu, pour prouver sa supériorité aussi en ce point, raconter son voyage au troisième ciel et au paradis. Mais il insiste, lui, sur la réalité de son ascension et la certitude du fait.

Les hellénistes chrétiens, entre autres Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène, Hilaire, Ambroise, etc. se sont gardés de rejeter en bloc ces spéculations planétaires. Se rappelant ce mot de N.-S. à ses disciples : « Il y a beaucoup de demeures dans la maison de mon Père » (*Joan.* 14,2), ils ont accueilli avec bienveillance et baptisé l'astronomie grecque en l'adaptant à la doctrine biblique sur la rétribution des élus.

*
* *

Un dernier problème est ainsi soulevé : *l'habitation des astres !* Les chrétiens des premiers siècles se figuraient-ils les espaces célestes peuplés d'êtres vivants ?

Il sera nécessaire d'examiner séparément les deux cosmographies en cours parmi les auteurs ecclésiastiques.

Pour les écrivains palestiniens de la Bible et leurs disciples (juifs ou chrétiens), l'univers ne se compose que de deux terres ou mondes, séparés par le firmament, les astres n'étant que de petits luminaires destinés à nous éclairer ou à orner le ciel.

Tandis que la terre est présentement le séjour de l'homme et de certains démons, les régions célestes au-dessous et au-dessus du firmament étoilé sont occupées par les anges qui président

(1) Macrobe, *Comment. in Somnium Scipionis*, I, c. 12 ; Platon, *Timée ;* Celse, cf. Origène, *Contra Celsum*, VI, n. 21.

(2) Bousset, *Religion des Judentums*, 408 s ; *Himmelsreise*, dans *Archiv für Religionswiss.*, IV, 145 s.

Digitized by Google

aux éléments. Le ciel du ciel est la cité de Dieu, de ses anges et de ses privilégiés.

A la fin des temps, le monde entier deviendra le séjour des élus glorifiés. La terre maudite fera place à la Jérusalem céleste qui descendra des cieux (*Apoc.* c. 21. 22) ; ou bien, elle sera transformée sur le modèle de la terre d'en haut. Les saints et les anges, ne faisant qu'une famille, habiteront toute la terre ; le mur de séparation, le firmament qui nous barre la vue du ciel, aura disparu (1).

Les hellénistes chrétiens, connaissant l'étendue et la forme du monde d'après les astronomes de leur époque, se représentaient l'univers sous des proportions bien plus vastes. Ils le divisaient en trois grandes parties : *la terre,* au centre ; *le septénaire céleste des planètes,* qui sont autant de mondes ; enfin *la sphère immobile* et l'espace indéfini par delà les signes du zodiaque.

Tout cet univers, selon eux, est déjà et sera, dans l'éternité, peuplé d'êtres vivants.

Actuellement la terre est le champ de bataille des soldats du Christ : c'est le royaume de la Jérusalem terrestre et spirituelle.

Les sept cieux ou mondes planétaires constituent, selon plusieurs auteurs chrétiens, le royaume céleste du Christ, la Jérusalem céleste (2). On le regarde comme le séjour provisoire, la demeure de repos des âmes (Clément d'Alex.) qui attendent la résurrection de leur corps, ou aussi comme une école spirituelle dans laquelle les anges les initient aux mystères de la vie future (3).

C'est dans cette région planétaire que l'on a, très souvent, localisé l'Éden, l'habitation d'Énoch et d'Élie et, parfois, celle des sept chœurs inférieurs des anges (4).

(1) ... γενήσεται ὁ κόσμος ὅλος καὶ ὁ παράδεισος ἕν, καὶ ἔσονται οἱ δίκαιοι ἐπὶ προσώπου πάσης τῆς γῆς μετὰ τῶν ἀγγέλων μου (*Apoc.* (apocryphe) *de Jean,* n. 25 ; Tischendorf, 91)...

(2) Excepté, par ex., ceux pour qui la Jérusalem céleste est située dans les cieux supérieurs au firmament ou à la sphère immobile (Eusèbe de Césarée...).

(3) Origène, *De princ.*, II, c. 11, n. 6. 7. — Avant de dépasser les cieux (planétaires), nous connaitrons ce qui s'y trouve, « ce que voit le soleil, ce que (voit) la lune, ce que (voit) le chœur des astres » (*Exhort. ad martyr.*, n. 13).

(4) Cyrille de Jérusalem, *Catech. XVI,* n. 23 ; Didyme d'Alexandrie. *In Ps. 148,* n. 2 ; Hilaire, *In Ps. 135*...

Au dire d'Origène, il s'en trouvait qui, interprétant un passage du Ps. 18 à la lettre, affirmaient que le Christ avait, lors de son ascension, placé son corps dans *le cercle* ou la *zone du soleil* : « In sole posuit tabernaculum suum » (de son corps) (*In Ps. 18,* 6 ; MG 12, 1241 ; cf. Ps. — Clemens Alex., *Eclogae ex script. prophet.*, n. 56).

Digitized by Google

Il sera donc permis d'interpréter en ce sens un texte célèbre de CLÉMENT DE ROME (I Cor., n. 20) : « L'océan infranchissable aux hommes ainsi que les mondes au delà (de cet océan) sont régis par les mêmes ordres du Seigneur ».

L'évêque de Rome suppose — et il fut compris de cette manière (1) — qu'au delà de l'océan, distinct de la mer et des abîmes (θάλασσα, Ἄβυσσος), au delà de cet océan qui, selon les anciens, entourait la terre de tous côtés, se trouvent des mondes habités, de telle sorte que leurs habitants ne peuvent arriver jusqu'à nous (c'est-à-dire, sans secours surnaturel).

Si l'on se rappelle que l'on a situé l'Éden dans les régions planétaires et que « monde » (κόσμος) désigne bien souvent un ciel planétaire (2), la pensée du disciple de saint Paul brillera d'un éclat nouveau et éclairera singulièrement le ravissement du maître au troisième ciel.

Les espaces au-dessous de la sphère immobile étant le domaine propre des étoiles, de l'éther et, parfois aussi, de l'air, nous ne serons pas surpris de rencontrer chez des saints Pères, par rapport aux élus et à leur séjour de bonheur, les expressions que voici : *Hommes sidéraux* (« siderei viri ») ; *chœurs* (d'anges) *recteurs d'étoiles* (« chori astrigeri ») ; *ville sidérale* (« urbs siderea ») ; *demeure éthérée ; demeures sidérales, maison aérienne* (3)...

Ces théories devaient être passablement répandues dans l'Église au troisième siècle pour qu'un Lucien de Samosate prît la peine de les tourner en dérision. Il se raille de ces « voltigeurs de l'air », de ces disciples de Paul qui ont quitté la terre pour

(1) « Meminit sane Clemens apostolorum discipulus etiam eorum quos antichtonas Graeci nominarunt atque alias partes orbis terrae ad quas neque nostrorum quisquam accedere potest, neque ex illis qui ibi sunt quisquam transire ad nos : quos et ipsos *mundos* appellavit... Unde voluit quidem *globum lunae, vel solis, caeterorumque, quos planetas vocant, per singula mundos nominari* » *(De princ.*, II, c. III, n. 6).

Cf. CLÉMENT D'ALEX., *Strom.*, V, 12 ; JÉRÔME. *Ad Ephes.* 2,2...

(2) « ... quod ibi de septem mundis vel cœlis evidentius indicatur » (ORIG., l. c.).

(3) Conf. FORTUNAT, ML 88, 265, 280, 281, 283, 302, 374, 391, 406...

D'après cet auteur, l'Éden étant situé dans la région astrale *(Miscell.*, IV, c. 7, col. 159 s.), le crime des premiers hommes *ayant souillé les étoiles*, le Christ fut suspendu en l'air, afin de purifier non seulement les terres, mais *aussi les astres* (*op. cit*, XI, c. 1, col. 349). Il est donc naturel de comprendre pareillement les deux vers de cette *Hymne* qu'il composa en l'honneur *de la sainte Croix :*

« Terra, pontus, astra, mundus
Quo lavantur flumine » (II, c. 2, col. 88).

« Cum... ad cœlestia loca pervenerint sancti, écrit ORIGÈNE, tunc jam rationem astrorum per singula pervidebunt, et sive animantia, sunt, sive quidquid illud est, comprehendent... « *(De princ.*, II, c. 11, n. 7).

Digitized by Google

demeurer au ciel (1). Il les interpelle et, avec ironie, il leur demande de bien vouloir révéler les merveilles de là-haut : « Hé, vous voltigeurs!... vous qui voyez tout comme d'une tour d'observation, eh bien ! que se passe-t-il dans l'éther ? Le soleil aura-t-il une éclipse et la lune demeurera-t-elle perpendiculairement sous lui ? Mars formera-t-il angle droit avec Jupiter et Saturne sera-t-il en opposition avec le soleil ? Vénus aura-t-elle des relations avec Mercure pour que de nouveaux Hermaphrodites s'envolent vers nous » (2) ?...

Au delà des étoiles fixes, l'on se figurait des espaces infiniment vastes, le ciel empyrée, les cieux supérieurs, spirituels et invisibles, réservés, selon les uns, aux purs esprits en général (3) ou d'après les autres, aux chœurs suprêmes des anges (chérubins et séraphins) (4) : Royaume du Père ou des cieux au sens strict.

A la suite de l'ultime jugement, la transformation de ce monde visible ayant été opérée, l'univers sera le théâtre du bonheur et la demeure éternelle des élus.

On y distinguera trois séjours (5) : La *Jérusalem terrestre,* capitale du royaume messianique définitif, séjour des bienheureux de mérite infime ; ensuite, le *royaume des cieux planétaires* destiné aux saints plus parfaits et, selon quelques-uns, aux anges des chœurs inférieurs ; les vrais gnostiques, les parfaits, les esprits en général (ou seulement les chérubins et les séraphins) posséderont les cieux supérieurs, le *ciel empyrée* (6).

(1) *Philopatris,* n. 14 ; éd. Didot, 781. Cf. n. 25, p. 784.

(2) *Op. cit.*, n. 24, p. 783.

(3) Méthode pense que le monde visible (terre, planètes et étoiles) est pour les hommes ; les cieux spirituels, au delà du firmament, pour les anges (*Ex I. de Resurr.*, n. 10).

(4) Didyme d'Alex., *In Ps.* 148, 2.

(5) On rattache cette division aux trois classes de fruits produits par la bonne semence, 30, 60 et 100 pour un (Clément d'Alex., *Strom.*, VI, 14 ; cf. Irénée, *Adv. Haer.*, V, c. 36, n. 1).

(6) « Et vos itaque si ab ejus (Christi) comitatu non recesseritis, penetrabitis cælos (planetarum), non terrestria tantum mysteria, sed cœlos etiam et cœlestia quaeque superantes... Nec enim dubito his quæ sol videt, quæ luna, quæ siderum chorus, imo quæ chorus sanctorum angelorum... multo majora recondere apud se, et reservare Deum, quæ tunc exhibeat, cum omnis creatura liberata fuerit a servitute corruptionis in libertatem gloriæ filiorum Dei » (Origène, *Exhort. ad Martyr.*, n. 13).— « ... ordinabit (electos) Deus in regno cœlorum, secundum ordinem stellarum et partium cœli ; et dabit aliis sortem ad orientem, aliis ad occidentem, ad austrum aliis, et quos ipse novit statuet ad aquilonem » *(In l. Jesu Nave, Hom. 25,* n. 4). — « *Videtur quibusdam quod singulorum quoque siderum positio et cœtus civitas dici vel haberi possit in cœlo :* quod quidem definire non audeo. Video enim omnem creaturam in sp[illegible] propter eum qui subjecit esse subjectam, *exspectare tamen libertate[illegible] filiorum Dei sine dubio, et præclarius aliquid aut sublimius oppe[illegible]* 28, n. 2)...

Digitized by Google

L'univers entier devient donc, pour les Hellénistes comme pour les Palestiniens, un jardin de délices et de bonheur pour les élus. Partout le seul et même Dieu sera la Lumière et la Joie, la Gloire et la Vie de ses saints, — dans les siècles des siècles !

P. ILDEFONSE AYER DE VUIPPENS
O. M. CAP.

Fribourg (Suisse), 14 juillet 1924,
en la fête du Docteur séraphique.

ERRATA. — *Etudes fr.*, 1924, p. 371, 3e al., 6e l., lire וְהָיָה.
p. 372, note 2, lire ידו ולקח וחי לעלם ...
p. 387, 5e al., 3e l., lire ... תהום.
p. 390, note 1, au lieu de « Paradis ». lire « Ciel ».
p. 587, note 2, supprimer les noms de Côme, Procope et Théodoret.
Etud. fr. 1925, p. 35, note 2, au lieu de *op. cit.*, II, lire : *op. cit.*, V ...
note 3, lire ainsi la référence : *Op. cit.*, II, c. 30, n. 8 (M G 7, 821).
p. 39, note 9, au lieu de 40, 296, lire : 103, 1112.

Digitized by Google

LES BÉGARDS

ESSAI DE SYNTHÈSE HISTORIQUE

(Fin).

Les premiers symptômes de l'apparition de la secte des Frères du Libre Esprit se relèvent à Paris en 1209. Des clercs et des laïcs y tiennent des réunions chez un orfèvre du nom de Guillaume (1). A l'aide d'une dialectique subtile prenant son point de départ dans un subjectivisme systématique, ils osent l'audacieuse tentative de renverser toutes les barrières de l'ordre établi, et cela en inscrivant un panthéisme radical dans leur profession de foi. Leur intrépidité de système est déconcertante. Dans le cercle toujours mouvant de ses horizons à la fois sombres et lumineux, il semble avoir été le suivant : L'homme ne prend conscience de lui-même que par ses idées. Qu'il n'ait plus d'idées, — soit qu'il dorme, soit qu'il ait perdu connaissance, — et il n'aura plus conscience de lui-même. D'un autre côté, ses idées sont lui-même. Or, ce qui est vrai pour lui, l'est aussi pour Dieu : pour Lui aussi, ses idées sont Lui-même. Mais, parmi ces idées est, en première place, celle d'humanité, l'humanité, mer infinie dont nous ne savons ni où elle a commencé, ni où elle finit, mer sans limite dont chacun de nous n'est qu'une vague, qui s'élève, brille un instant au soleil de la vie, jette un peu d'écume, tombe, puis disparait. Cette idée d'humanité, dont chacun de nous n'est qu'un aspect plus ou moins éclatant, plus ou moins obscur, plus ou moins

(1) Les plus anciens renseignements que nous possédions sur la secte nous sont fournis par Albert-le-Grand qui analyse leur doctrine telle qu'elle était enseignée au milieu du XIIIe siècle dans la région de Nordlingen. Le P. Michael a donné dans sa *Geschichte des Deutschen Volkes*, Fribourg-en-Brisgau, Tome II, p. 290 et suiv. un bon résumé de ce qui concerne ces hérétiques avec, en note, une biographie suffisante de la littérature du sujet. A noter cette maxime des Frères du Libre Esprit : L'homme uni à Dieu est un objet de vénération comme N. S. J.-C. ; il est aussi exempt de péché que Dieu ; bien mieux, il est Dieu lui-même, etc. etc.

Digitized by Google

lumineux, mais toujours éphémère, cette idée étant Dieu lui-même, chacun de nous n'est donc qu'une apparition fugitive de Dieu sur la terre, chacun de nous est, pendant la durée de son pèlerinage ici-bas, substantiellement identique à Dieu : il est Dieu lui-même. Et comme tel, il ne doit obéissance à personne, il n'y a pas de loi morale pour lui ; la grande idée du devoir, roi de la vie humaine, n'est qu'un mot ; cette grande idée qui est celle d'une contrainte exercée par soi sur soi dans un but supérieur, le frère du Libre Esprit ne la met nulle part, puisqu'étant lui-même Dieu, l'homme est son but à lui-même. Au lieu d'être l'atome qui comprend sa petitesse, notre être devient l'atome qui meut les mondes. L'homme, parcelle infinie de vie, se voit aussi grand que Dieu. L'inconscience du bien et du mal s'installait ainsi dans les intelligences ; elle était à l'ordre du jour.

A la plus grande joie de ces « bégards déshonnêtes » qui parcouraient en groupe les villages en criant : Charité ! charité ! Ils n'avaient que trop intérêt à ce que le concept d'autorité ne fût pas trop solidement établi. Les bases de la théorie leur importaient invraisemblablement peu. Leur impuissance d'aborder les grands problèmes philosophiques n'était que trop certaine. Ils étaient positifs d'instincts, sinon de facultés ; ce n'est pas chercher à faire la divination de sentiments évanouis que de l'affirmer, pour beaucoup de ceux de cette famille d'esprits. Le lot de chacun de nous est qu'il est forcé de conquérir son âme heure après heure. Eux, ce qu'ils voyaient dans le subjectivisme forcené qui mettait triomphalement le moi sur le trône même de la divinité, c'est qu'il supprimait la discipline, c'est qu'il permettait à l'homme de se livrer librement à tous ses penchants. « Si tu as envie de tuer un homme, tu te crois en droit de le tuer ? » demandait-on à l'un d'eux. « Je le crois. — Et si l'on veut t'en empêcher, tu tueras celui qui voudrait t'en empêcher ? — Si mille voulaient m'en empêcher, et que je puisse tuer les mille, je tuerais les mille ». Cet anéantissement de toutes les barrières du droit, ce cynisme tranquille dans la négation, cette inquiétante sérénité dans le mal, n'était au fond qu'une très vieille erreur qui se traînait sous des oripeaux nouveaux (1). Mais son anarchisme faisait merveille au milieu

(1) Le R. P. Frédégand (*Etudes Franciscaines*, Juillet-Septembre 1921, p. 362) note très justement que l'hérésie des Frères du Libre Esprit n'est qu'une suite de celle d'Amaury de Bène. Celui-ci était professeur de théologie à Paris, où ses doctrines furent condamnées par l'Université en 1204. Amaury se rendit à Rome pour en appeler de la sentence de l'Université, que le pape confirma. Revenu à Paris,

Digitized by Google

de ces déracinés qui avaient pris d'autant plus facilement des habitudes de vagabondage que beaucoup appartenaient à la nouvelle population flottante des villes : hâleurs de barques, conducteurs de chariots, déchargeurs de marchandises. Ils s'étaient arrachés à la terre, avaient rompu tout lien avec elle, rôdaient autour des débarcadères, des stations d'hivernage, des relais, connaissaient toutes les détresses, sentaient que « l'air des villes affranchit » et allaient droit à la violence. Ils étaient heureux de l'abriter sous l'autorité d'une doctrine philosophique qu'ils ne comprenaient pas, ou plutôt dont ils ne comprenaient qu'une chose : c'est qu'elle justifiait leurs vices. Aussi la défendaient-ils avec fanatisme.

D'un autre côté, sans avoir la prétention de lire, après des siècles, dans des cœurs qui, vivants, ne se comprenaient pas bien eux-mêmes, on peut affirmer ceci : ces chatoyantes rêveries de l'humanité, mer sans rivage qui est Dieu, et dont chacun de nous est la vague lustrée, vivante et mouvante ; ces flottantes perceptions oscillant dans l'infini ; ces troubles féeries qui semblaient tour-à-tour sombrer, pour se ranimer ensuite et reparaître plus vives ; la notation obscure de l'impermanence des choses ; toute cette ombre vacillante en un mot, souriait infiniment à cette béguine, emportée par le vertige de l'imagi-

Amaury se rétracta publiquement et mourut en 1207. F. Tocco, dans son livre intitulé : *L'Eresia nel Medio Evo*, Florence, Sansoni, 1884, résume dans les termes suivants l'enseignement d'Amaury : « La philosophie d'Amaury de Bène renouvelle le réalisme de Scot Erigène en lui donnant un coloris plus nettement panthéistique. De même que Scot, Amaury part de la doctrine des idées intermédiaires entre le monde et Dieu, créatrices par rapport à celui-là, créées par rapport à celui-ci. Et comme les idées éternelles et l'intelligence divine qui les pense sont au fond la même chose, de même les idées créatrices et leurs effets se confondront. Et ainsi toutes les choses s'unifieront en Dieu et toutes auront la même nature, exactement comme Abraham et Isaac sont de la même nature. On peut donc bien dire que toutes les choses se ramènent à une seule, et toutes sont Dieu, parce que Dieu est l'essence de toutes les créatures ». Comme le note bien F. Tocco, Amaury de Bène lui-même renouvelait Scot Erigène et les doctrines que celui-ci enseignait à l'école palatine depuis le jour où Charles-le-Chauve l'avait appelé, en 843, à la diriger, jusqu'à sa mort, si ridiculeusement dramatisée, survenue en 877. Scot, dans son réalisme, partait des réflexions suivantes : que sont les individus ? des existences éphémères dont on peut dire qu'elles disparaissent au moment même où elles naissent. Pris individuellement, que sont les hommes ? *Pulvis et umbra*. Voués à la mort, un chétif accident détruit en un instant ceux même qui, parmi nous, ont hérité de la constitution la plus vigoureuse. La seule chose qui survit à tant de ruines, défiant les injures du temps, au milieu de l'infini déroulement des siècles, n'augmente ni ne diminue, c'est ce qu'il y a d'universel en nous : l'humanité. Et cette humanité n'est qu'un fragment de l'Etre immense qui est toute chose sans être aucune chose en particulier. C'est déjà, on le voit, la doctrine des bégards moins les conséquences morales qu'ils en tirèrent. Cfr. F. Tocco, *op. cit.* p. 2.

Digitized by Google

nation, dans l'intelligence de laquelle il ne fait pas clair, qui pense sans fermeté, où la ligne est toujours indécise et dont, pour reprendre le mot de Rutebeuf : « la parole est prophétie... qui, si elle dort, est en extase, si elle songe, a une vision, qui, si elle pleure c'est dévotion et pour qui tout ce qu'on trouve en sa vie est chose religieuse ».

En 1311, le Concile de Vienne condamne donc comme hérétiques : béguines, béguins et bégards (1). Il les considère tous comme frères ou sœurs du Libre Esprit. L'œuvre de Lambert-le-Bègue semble avoir sombré sur la mer fascinatrice, perfide et montrueuse de l'idée.

* * *

Il n'en fut, cependant, rien. Rome la dirigea vers le port des ordres mendiants. Comme celui de l'activité économique dans la vallée du Rhin, le foyer de l'hérésie libertaire était Cologne. De même que toutes les villes, même les plus puissantes et les plus brillantes que les Romains avaient bâties sur la rive gauche du Rhin et sur la rive droite du Danube, Cologne avait été abandonnée, après la chute de l'empire, par le conquérant germain, et était tombée en ruines (2). A peine

(1) « Primo videlicet quod homo in vita praesenti tantum et talem gradum perfectionis potest acquirere quod reddetur penitus impeccabilis... *qui sunt in praedicto gradu perfectionis et spiritus libertatis non sunt humanae subjecti obedientiae*... homo potest ita finalem beatitudinem... in praesenti assequi... Se in actibus exercere virtutibus est hominis imperfecti, *et perfecta anima licentiat a se virtutes* ». *Clémentines*, Livre V, Titre III, chap. 3. Voir la confession de Jean de Brünn (1335), analysée par Félice Tocco, *Studii Franciscani*, Naples. 1919, p. 229, note 2 : « Ego sum de libertate nature, et *omnia que natura mea appetit, satisfacio*, et concedo sufficienter ». Voir Hefele, *Conciles* VI2, p. 680 et 682 : « *De divinâ essentiâ disputant et praedicant* ».

(2) Dès le milieu du VIe siècle les esprits lucides prévoyaient la disparition des villes. Saint Benoit déclare à Sabinus, évêque de Canosa, son ami : « Ce ne seront pas les Barbares qui anéantiront Rome ; les tempêtes, les ouragans, les tremblements de terre suffiront pour la faire s'écrouler sur elle-même ». Saint Grégoire *(Dialog. Lib. II, cap. XV)* rapporte ces paroles et ajoute : « La prédiction s'est avérée point par point ; nous voyons de nos yeux les murs lézardés, les maisons renversées, les églises détruites par les intempéries et minés par une longue vieillesse, les monuments s'effriter et tomber à terre pierre par pierre ». Dix ans après, la Ville Eternelle n'est plus qu'un monceau de gravats, un fantôme de cité, un décor de ruines grandioses ; au cours du Ve siècle elle avait été saccagée trois fois, elle est prise d'assaut cinq fois au cours du VIe siècle, elle perd les dix-neuf vingtièmes de sa population ; les sénateurs mendient dans les rues. Le pape Pélage Ier *(Epp. ad Sapaudum*, Mansi, 9. 724. 727. La lettre est de l'année 557.) supplie l'archevêque d'Arles de lui envoyer des tuniques blanches, des cuculles, des colobes, ou n'importe ce que la province pourrait produire. Tous les travaux publics sont abandonnés, les aqueducs coupés ; le fleuve, laissé à lui-même, inonde la Campagne et

Digitized by Google

quelques restes de l'ancienne population continuaient à végéter autour du siège épiscopal. Vient le grand réveil lumineux du XIe siècle, le grand éclair dans la nuit. Le commerce reprend ; ce qui signifie deux choses : d'abord qu'il y a une voie ouverte ; et ensuite qu'il y a une certaine organisation politique qui permette aux commerçants de se servir en toute sécurité de cette voie. Par Augsbourg arrivent l'huile, les figues, la soie, les brocards d'or, le coton, la verrerie de Murano ; par Bruges et les Flandres, les draps, les fourrures du Nord, les cuirs ; par la voie du Danube, le poivre, le gingembre, la noix de muscat, la pourpre ; Aquilée envoie le safran ; la Hongrie, le cuivre et l'étain. Les coteaux se couvrent de vignobles jusqu'aux Pays-Bas. Cologne devient un immense emporium et, pour me servir des paroles d'un auteur du temps, un colossal débit de vins. Ses marchands ont, dès le douzième siècle, leur guilde à Londres qui, agrandie, deviendra le fameux Stahlhof et d'où sortira la Hanse. Les corporations s'organisent; nous possédons les statuts de celle des tisseurs d'objets de literie. Ils sont de 1149. Pour la première fois y apparaît le plus ancien sceau de la ville avec la légende : *Sancta Colonia Dei gratia Romanae Ecclesiae fidelis filia*. Les puissantes sociétés de capitalistes se forment pour exploiter le commerce lointain ; ainsi en 1311 le trust Cologne-Lubeck-Flandres. Un service postal régulier relie alors, depuis

augmente encore la malaria. La peste éclate-t-elle « le nombre des morts (là où il y a encore des habitants) est tel que les yeux ne suffisaient pas pour les compter : *visum oculorum superabant cadavera mortuorum* ». Paul Diacre, II. 4. — Ceci pour l'Italie. Pour étudier le processus de la disparition des villes frontières, nous possédons un document d'une valeur inappréciable à un double point de vue, c'est la *Vie de saint Séverin-le-Norique* par son élève Eugippe, *Acta Sanctorum*, Janvier, I, 484. Il est inappréciable, d'abord à cause de la lumière qu'il projette sur la vie dans les pays du Danube à la fin du Ve siècle ; c'est-à-dire sur des temps et des milieux dont, sans lui nous ignorerions tout. Avant et après lui l'histoire de ces contrées est plongée dans les ténèbres. Il nous montre dans un relief précis et vivant ces populations au moment où la nuit s'apprête à les couvrir pour toujours, au temps de l'empereur Anastase. Rome est alors sous la domination d'Odoacre ; *imperium non constat*, l'empire romain ne compte plus. Et cependant, là, sur le Danube, entre Vienne et le Tyrol, Eugippe nous montre de l'agriculture, des foires, que l'on continue à appeler *panégyries*, parce qu'elles se tiennent les jours de fête, des villes, où il y a une industrie d'art, des orfèvres, *orifices barbari*, tout un commerce par eau. Mais saint Séverin lui aussi prévoit la fin des villes. Les marchands lui demandant de solliciter des privilèges en leur faveur : « C'est inutile, répondit-il, car bientôt il n'y aura plus de villes ». En effet, en 488, Odoacre fait passer leur population en Italie et les villes sombrent sous le flot des Slaves et des Avares. Et c'est là le second enseignement inappréciable de cette vie : *comment les villes périrent :* par l'absence de routes. Pendant quelques années on se ravitaille par cette route qui marche qu'est le fleuve. Mais quand l'Inn est gelée on meurt de faim dans le Noricum et quand les Barbares l'occupent, les villes meurent tout à fait.

Digitized by Google

plusieurs années déjà, toutes les villes de la Hanse, des ports de l'extrême Flandre occidentale au fond du golfe de Finlande. Ce sont là les beaux côtés lumineux du tableau. En voici les ombres : au-dessous des puissants du jour, pullule une masse ouvrière, verriers, tisserands, bateliers, travailleurs du cuir, du fer, de l'étain, cavistes des grands chaix aménagés pour les vins du Rhin, tonneliers, rinceurs de bouteilles. Ils vivent dans des masures sans nom, sur les bords du fleuve, dans le centre de la ville et le long des remparts. Ce monde est fantasque, exalté ; il peuple d'une vie diffuse les rues étroites et sombres de la vieille ville ; avec la liberté, tous les maux physiques, intellectuels et moraux de l'humanité semblent avoir fondu sur lui. Le détraquement des esprits est incroyable. Certains font figure de bêtes fauves ; chez d'autres, l'homme intérieur et invisible nous échappe complètement. Ce qui est certain, c'est que tous les vices, toutes les révoltes germaient dans ces bas-fonds. « Le crime avait passé à l'état d'habitude », dit un auteur allemand. C'est dans ces milieux où le renversement des consciences était général, que se recrutait le bégard qui se croyait Dieu.

Cependant, il n'y avait pas que Cologne, ou encore Mayence, Strasbourg et Trèves qui, elles aussi, souffraient du même délire (1). Parmi les béguines et les bégards, il y avait bien plus

(1) Le P. Michael, *loc. cit.* p. 292 note : « Les informations reçues par le Concile de Vienne provenaient, sans doute aucun, des villes où bégards et béguines étaient tombés en grande partie dans l'erreur des Frères du Libre Esprit et où, sous le nom de bégards ou de béguines, on désignait communément les Frères du Libre Esprit. Ces villes étaient, en Allemagne, avant tout, Cologne, Mayence et Strasbourg ». Il semble bien qu'à Strasbourg ils aient été sous l'influence d'Ortlieb de Strasbourg, qui fut condamné par Innocent III. Dans son *Rusticanus de Communi*, n° 31, *(Cfr.* Schönbach, *Studien zur Geschichte der Altdeutschen Predigt*, Vienne, Autriche, 1904, p. 63). Fr. Berthold de Ratisbonne dit : « Que chacun ait, pour Jésus et ses Saints, la foi antique des *Pères de l'Eglise*, et non pas cette foi nouvelle qu'Ortlieb et un autre hérétique viennent d'inventer ». Fr. Berthold a prêché à Spire au mois de Janvier 1255 et à Colmar au même mois de Janvier 1255. *Monumenta Germ. Scriptores* XVII. 85 et 190. C'est à cette même époque qu'il aura prêché à Strasbourg notre sermon 31 du *Rusticanus de Communi* et c'est à cette date, antérieure de cinquante-six ans à la condamnation du Concile de Vienne, que se rapporte le renseignement qu'il nous donne. Dans un autre sermon (Schönbach, *loc. cit.* p. 8, note) il distingue nettement leur doctrine de celle des Vaudois proprement dits et de celle de cette fraction de Vaudois qui, en Lombardie, sous la conduite de Jean de Roncho adopta en partie le système cathare. Que l'enseignement de ces partisans d'Ortlieb ait cependant eu des points de contact avec celui des Vaudois et avec celui des Cathares, cela ne peut guère faire de doute. Ils rejetaient les œuvres de saint Jérôme, de saint Augustin, de saint Ambroise et de saint Bernard, en ajoutant que les trois premiers *Pères de l'Eglise* sont damnés, que le dernier au contraire est sauvé, parce qu'au lit de mort il a rétracté ses erreurs. Mais ils ont des points de contact non moins nombreux avec les Frères du Libre Esprit, et par eux, avec les

Digitized by Google

que les cinq justes qui eussent autrefois sauvé Sodome, tous ils ne murmuraient pas la cantilène du panthéisme ; mais, comme toujours, le mal avait fait plus de bruit que le bien. Aussi les Pères du Concile mirent-ils à leur condamnation la réserve suivante : « Nous n'entendons porter aucune prohibition contre les femmes croyantes qui, après avoir prononcé le vœu de continence, ou sans l'avoir prononcé, vivent honnêtement dans les hospices et servent le Seigneur Dieu en esprit de pénitence et d'humilité (1) ». Décision est prise bientôt que tout bégard ou béguin, que toute béguine devront s'agréger soit au Tiers-Ordre de saint Dominique (2), soit à celui de saint François. Les

sectateurs d'Amaury de Bène ; avec cette particularité cependant, qu'au témoignage de l'*Anonyme de Passau*, ils menaient une vie de rigoureuse austérité et que les pratiques de l'ascétisme étaient courantes chez eux ; beaucoup de leurs fidèles jeûnaient tous les deux jours. — Cette contamination des doctrines hérétiques entre elles est caractéristique du XIIIe siècle ; aussi Berthold renonce-t-il à parler de celles qui sont de date ancienne : *quas omnes nominare non valeo, nec est necesse, maxime cum illarum multe nunc sint annihilate et* verwahsen (en allemand dans le texte, pour *überwachsen*, couvertes d'herbe). Cologne, Mayence, Trèves et Strasbourg étaient diversement touchées par l'hérésie des Frères du Libre Esprit.

(1) Hefele, *Conciles*, VI², p. 681 *in fine*.

(2) Jacques de Vitry, *Vita Mariae Oigniacensis, Acta Sanctorum*, Juin, Tome IV, p. 635 (rédigée entre le 23 juin 1213 et la fin de l'année 1215) écrit qu'il y a, parmi les groupements de saintes femmes vivant sur le territoire de Liége, « des vierges saintes qui, méprisant la chair pour l'amour du Christ, méprisant aussi, par amour pour le royaume céleste, les richesses de ce monde, vivent dans la pauvreté et l'humilité, demandant au travail de leurs mains une maigre subsistance, *alors que leurs parents sont dans l'opulence* ». Ce sont *ces jeunes filles de familles riches* qui, après les décisions de 1311, s'aggrégèrent de préférence au Tiers-ordre dominicain. Bien avant cette date il y avait eu de la part de ces béguines d'un genre tout particulier des rapports fréquents avec les cisterciennes. Un érudit franciscain de la fin du XIVe siècle, Jacques de Guise (mort le 6 février 1399) nous en donne un exemple, confirmé par des documents contemporains (*Mon. Germ. Script.* XXX, 1, p. 264-266). En l'année 1212 (Dr Joseph Greven, *Die Anfänge der Beginen*, Münster i. W. 1912, p. 127) deux sœurs, Jeanne et Agnès, filles du chevalier Hellin de Launoy, construisent, sur les bords de l'Escaut, une chapelle en l'honneur de la Très Sainte Vierge et s'y retirent pour vivre dans la retraite. Bientôt de nombreuses veuves et jeunes filles se groupent autour d'elles. Elles vivent, je cite le texte, il est d'une importance capitale pour spécifier ce qu'était le béguinage primitif, de la façon suivante : « *Elles n'avaient ni règle spéciale, ni statuts auxquels elles doivent obéissance*, elles n'avaient pas davantage *de costume approuvé*, ni de cérémonies régulières ; mais, guidées uniquement *par les préceptes divins et les conseils évangéliques* et se contentant des collations tirées de la vie des Pères, *elles s'efforçaient à des observances d'une manière grossière et rude*. » On se croirait, en lisant ces lignes, aux pieds du Subasio plutôt qu'aux bords de l'Escaut. Quatre ans plus tard, en 1216, la pieuse colonie adoptait l'habit et la règle des cisterciennes. — Chose curieuse, la première fois que le mot de *béguine* parait dans une œuvre historique, il est appliqué à des cisterciennes, et cela, comme nous l'avons vu pour celui de béguin, dans un sens péjoratif. Le fait se passe avant 1199. Lambert le Bègue était mort en 1177. Un cistercien est en voyage pour visiter un couvent de cisterciennes. Ayant reçu l'hospitalité dans une maison du duché de Brabant, l'hôtesse lui demande

Digitized by Google

associations riches choisissent le premier, les pauvres, le second. Et la question de la légitimité de la propriété individuelle se trouve posée dans toute son ampleur.

Pour le comprendre, il faut nous rendre ce passé présent et ne pas perdre de vue l'enchaînement pénétrant des phénomènes. Au moment de l'histoire où nous en sommes arrivés, les villes se sont multipliées avec une rapidité étonnante, ont pris conscience de leur force et sont devenues des puissances de premier ordre. Avec elles, la bourgeoisie a fait son entrée dans le monde; elle a une idée nette de ce qu'elle est et cherche son appui en elle-même. Des horizons encore insoupçonnés se sont ouverts à son égoïsme et elle est devenue très riche. Mais la maturité de la pensée lui fait défaut, surtout dans les heureux pays du soleil, en Aquitaine, en Provence, en Italie. Là, il semble que le nouveau riche se meuve dans un monde de féerie. Il y a, dans ce qui l'entoure, quelque chose de neuf, de saillant, d'imprévu, d'inouï, de luxurieusement épanoui, un art qui sait parler à la foule sans être vulgaire, une poésie dont les bégaiements ont une vivacité et une intensité qu'on chercherait vainement ailleurs. Le lecteur connait les *douze de Sienne;* je résume ce que j'en ai dit autrefois (1). Douze jeunes gens, nouveaux riches dépourvus de lumière, mettent *en société* leur fortune toute fraîche, non encore mûrie. Ils apportent chacun une somme qui, en tenant compte de la valeur libératoire du numéraire, représente cinq à six millions de notre monnaie. Le statut fondamental de leur association

le but de son voyage : « Je vais m'édifier auprès des cisterciennes » répond le moine. — « Qu'avez-vous besoin de voir ces *béguines, quid quaeritis videre istas beginas ?* reprend l'hôtesse. Si vous le voulez, je vous indiquerai une sainte femme qui obtient de Dieu tout ce qu'elle veut. » (CÉSAIRE DE HEISTERBACH, *Dialogus Miraculorum,* lib. II, cap. XX.) Le contexte prouve que le mot *béguine* est pris ici ou dans le sens de *bigote*, avec la nuance de dévotion mal réglée, ou même dans celui d'hérétique. Lambert le Bègue, nous le savons, avait été longtemps, et à tort, suspecté d'hérésie. Ce sont ces béguines, de familles riches, qui s'étaient rapprochées d'abord des cisterciennes, qui semblent s'être agrégées enfin au tiers-ordre dominicain.

(1) Sur les douze de Sienne, cfr. DANTE, *Inf.* XXIX, 124-132.

E Niccoló che la costuma ricca
Del garofano prima discoperse
Nell'orto dove tal seme s'appica ;
E tranne la brigata in che disperse
Caccia d'Ascian la vigna et la gran fronda
E l'Abbagliato il suo senno proferse.

Avec le commentaire de ces vers dans l'édition de la *Divine Comédie*, T. I, par SCARTAZZINI, Leipzig. Brockhaus, 1900, p. 515 à 518, où le lecteur trouvera une bibliographie abondante. — Le dernier vers semble devoir être interprêté ironiquement : Dante méprise les Siennois,

Digitized by Google

porte que « celui des douze qui ne dépenserait pas royalement ou qui dépenserait hors de la présence des autres serait, comme indigne, exclu de la noble communauté ». Tout, chez eux, devait mener grand vacarme, être fraternel et fastueux. « Nul qui entendrait parler d'eux ne devait pouvoir le faire sans sourire ». Ils louèrent un palais. Il se voyait encore il y a quelques années près de la porte San Lorenzo, et après la fin de l'entreprise, reçut le nom de *Palais de la Ruine*. Ils vivaient là, coude à coude, semblant avoir perdu momentanément leur individualité. Parmi eux, pas de supériorité. Ils s'offraient à tour de rôle des festins somptueux, dont la vaisselle, affectée au premier service et où figuraient des couteaux d'or et d'argent, était régulièrement distribuée au peuple. Leur cuisinier était fameux ; c'est à lui que nous devons le blanc-marger aux foies de volailles, les crêpes mignonnes à l'Ubaldini et le faisan grillé aux œillets desséchés. Leurs chevaux étaient superbes et ferrés d'argent, leurs pages et leurs servants vêtus somptueusement et dépensant largement. De temps en temps ils faisaient cuire par leur boulanger des petits pains dans lesquels étaient cachées des pièces d'or et les faisaient distribuer au peuple. D'autres fois ils se faisaient servir des florins d'or cuits dans le jus, comme certains petits coquillages, les suçaient, puis le jetaient sous la table — comme on le fait des valves des coquillages, dit naïvement Buti — et les ramassait qui voulait. Ils étaient entourés de chiens, d'oiseaux rares, et se renseignaient soigneusement si « quelque magnifique seigneur ou quelque homme de haute noblesse se dirigeait vers la cité ; ils allaient alors à sa rencontre, l'emmenaient en grande pompe à leur palais commun, le traitaient fastueusement et le comblaient de cadeaux coûteux ». Des poètes chantaient « la brigade noble et courtoise qui, partout où elle se trouve, est partout en joie (1) ».

(1) Le palais des douze se trouvait dans ce qui est aujourd'hui la Via Garibaldi et son nom italien était *Palazzo della Consuma*. Je signale ce détail : le prince de cette jeunesse dorée était Niccolo di Nisi, de la famille des Salimbeni, qui lança, si j'ose parler ainsi, le faisan grillé au feu d'œillets. Or, ce vétéran des festins d'autrefois finit mieux qu'il n'avait commencé : en 1311 l'empereur Henri VII le nomma son lieutenant à Milan et Dino Compagni dit qu'il s'y acquit la réputation d'un « chevalier sage et viril, orné de belle moralité, magnanime, et de large libéralité ». On remarquera cette large libéralité dont il n'avait pas perdu l'habitude dans son âge mûr. Francesco da Buti, au XIVe siècle, nous dit que le cuisinier des douze « fit un livre de toutes ses recettes nouvelles ». C'est *(Dino Compagni e la sua cronica* par Isidoro del Lungo, Tome II, p. 597) le *Libro della Cucina del sec. XIV*. Il fut édité par Zambrini à Bologne en 1863 ; le lecteur y trouvera p. 36 et 46 la recette des blancs-mangers aux foies de volailles et celle des crêpes mignonnes à l'Ubaldini. Outre Nicollo di Nisi, leur prince, d'autres parmi ces jeunes fous s'assagirent et devinrent des hommes de valeur : Stricca fut podestat de Bologne, l'Abbagliato, un des per-

Digitized by Google

A côté de ces riches toujours en joie (1), il y avait les pauvres toujours dans la géhenne. Au temps de l'économie purement domestique, l'existence était semi-patriarcale. Il n'y avait pas entre le maître de la villa et ceux qui l'entouraient, l'écart, le contraste, l'antithèse, troublante, déconcertante, effrayante qui s'étalait maintenant, scandaleuse, entre le riche et le pauvre. Tout le monde mangeait à peu près, avait à peu près où reposer

sonnages les plus importants de Sienne ; Caccia, comme Dante a pris soin de nous l'apprendre, fut forcé de vendre les vignes merveilleuses, les bois et les forêts qu'il possédait sur le territoire d'Asciano. Ces forêts de chênes, encadrant un petit lac, des gorges profondes et des grottes, avaient été habitées depuis le Xe siècle par une telle quantité de saints ermites qu'au dire de la légende populaire l'éclat de leurs vertus illuminait les sombres futaies où ils faisaient leurs demeures. Celles-ci aujourd'hui ont disparu, le lac est desséché, les ermites oubliés, leur Thébaïde paradisiaque à peine soupçonnée par quelques rares chercheurs qui lisent le nom de Caccia d'Asciano dans la Divine Comédie. — Plusieurs des anciens « associés » de celui-ci, et lui-même, peut-être, moururent à l'hôpital.

(1) Parmi les fragments qui nous restent du Livre VIII du *Dialogus Miraculorum* de Césaire de Heisterbach, édités par Aloys Meister *(13 Supplementheft der Römischen quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchen geschichte,* 1901, p. 15) on lit : « Ces femmes qui, ainsi que nous le savons, vivent en grand nombre *en habits séculiers* au milieu des séculiers sur le territoire du diocèse de Liége, surpassent cependant en charité bien des religieuses cloîtrées. Elles vivent de la vie de l'esprit au milieu des mondains, chastes au milieu de luxurieux, retirées au milieu du tumulte ; leur combat est plus rude, les grâces qu'elles reçoivent plus grandes, la couronne qui les attend, plus magnifique ». Ce qu'était, dans le diocèse de Liége, le combat que menaient ces femmes vivant en habits séculiers au milieu de séculiers, quelques notes prises çà et là dans la vie de la bienheureuse Marie d'Oignies *(Acta Sanctorum,* Juin, Tome IV, p, 635-666) nous l'apprend. C'est un tableau instructif de la vie mondaine à Liége. Les chevaliers et les marchands occupent le devant de la scène. Les premiers ne rêvent que tournois et prodigalités (p. 643). Pour suffire à celles-ci, ils empruntent aux marchands qui sont, nous dit l'auteur, des « brigands et des usuriers », et qui cherchent à gagner de l'argent par les moyens, même les plus vils, pour se glisser, grâce à lui, dans la familiarité des nobles. Aussi leur prêtent-ils volontiers. Une fois le prêt consenti à un noble, ils l'attirent à leur table le plus fréquemment possible ; car semblable commensal les rehausse à leurs propres yeux ; la chère est alors d'une somptuosité folle. Y a-t-il un tournoi aux abords de la cité ? Dés l'aurore la ville est pleine de chevaliers qui ont demandé l'hospitalité à messieurs les marchands, leurs créanciers, et qui, brillants et cliquetants, se hâtent vers la lice. Eux partis, celui des bourgeois qui a connu l'heur de posséder sous son toit un membre de la famille des comtes de Louvain, ducs de Brabant, rayonne comme une escarboucle. Dans les festins, entre le boire et le manger, entre l'ivresse et la crapule, *inter potus et epulas, inter ebrietates et crapules* (p. 637) il n'est pas rare qu'on ait mordu à pleines dents ces femmes « vivant en habits séculiers au milieu des séculiers, de la vie de l'esprit, chastes et retirées ». Dans la nuit du mardi gras, *in nocte feriae, quae est ante caput jejunii* (p. 658) on vaque aux mangeailles, *comessationibus vacare,* et quand les cris de la conscience montent à un diapason trop aigu, on les appaise en distribuant de riches aumônes aux léproseries, cependant que les jeunes filles qui se piquent d'élégance chantent des chansons pour attiser le feu de la passion et entretenir l'ardeur des sens » (p. 645). — Avec des nuances, la vie riche de Liége est la vie riche de Sienne, et, nous le verrons, la vie riche d'Assise.

Digitized by Google

sa tête ; tout était plus ou moins commun, la vie à peu près égale pour tous. Maintenant les différences s'accentuaient, la haine du non-possédant croissait, les mots prenaient un sens tragique et le cri des hommes, pour qui les inégalités sociales étaient une fatalité obscure, cachée, un phénomène complètement masqué, inexplicable, éclatait : « La propriété individuelle est le fruit du péché et de la corruption, *ton* et *mon* sont des vocables de perdition ».

* * *

Il y eut alors rencontre d'un saint avec une époque : Saint François d'Assise répondit à ces voix en rénovant la pauvreté évangélique. Et l'on peut dire que « la lyre humaine avait une corde de plus, la plus basse, la plus profonde ».

Un ancien ministre italien s'est demandé récemment par suite de quel singulier privilège la littérature franciscaine est — presqu'au même degré que la littérature dantesque — toujours d'actualité. Le champ au point de vue matériel, en est restreint ; soit à cause de la brièveté de la vie du saint (quarante-six ans, dont seize seulement après l'approbation de la première règle qui peut être regardée comme l'origine de l'ordre), soit parce que, à part ses missions parmi les infidèles, dont on sait peu de choses, et quelques rares voyages à Rome et à travers l'Italie, son activité s'est concentrée dans l'Ombrie et dans les territoires adjacents. Ce petit homme de rien meurt en 1226, aveugle, étendu sur la terre nue, bénissant sa terre natale ; et son œuvre, humainement on ignore comment, fleurit dans le monde entier au point d'être une des institutions les plus grandes et les plus fortes que le moyen-âge ait léguées à la civilisation. M. Meda conclut : restreint au point de vue matériel, au point de vue moral le champ des études franciscaines est immense, de l'immensité même qui caractérise le problème de l'association religieuse fondée sur le renoncement aux biens matériels et sur l'aspiration à la perfection, dans le but de propager la foi par la charité et l'amour ; et c'est là son éternelle actualité. Il n'y a rien de plus réel que l'idéal.

Jamais le renoncement volontaire, total ou partiel, aux biens matériels n'avait été plus actuel qu'au XIIIe siècle. Au milieu des lourdes colères soulevées par les nouvelles inégalités sociales (1), les antagonismes éclataient si tranchants et si vitaux

(1) Si l'ordre des bénédictins avait été une adaptation de la vie religieuse aux besoins d'une société vivant de la vie close de l'économie rurale ; les trois ordres

Digitized by Google

qu'ils semblaient irréductibles. Partout le moteur des actes et des pensées était la lutte contre l'insolence de certaines fortunes. On citait l'Ecriture. « Le pays est mien, dit Jéhovah, et vous êtes des étrangers et des hôtes devant moi ». — « Celui qui veut s'enrichir ne restera pas innocent ». — « Malheur aux riches! » — L'envie, souvent, se dissimulait sous l'âpreté avec laquelle on évoquait le texte sacré, sous le pathétique avec lequel on le commentait, sous le décor de pauvreté qu'on affichait. Des mots se répétaient d'ailleurs avec une précision destinée à enraciner l'idée et à graver l'image. Egalement, le tableau des premiers temps de l'Eglise hantait les esprits ; on abritait des révolutions sous le couvert du récit évangélique : « Nul (parmi la multitude des fidèles) n'appelait sience qu'il possédait, mais tout était commun entre eux... Il n'y avait parmi eux aucun indigent, tous ceux qui possédaient des terres ou des maisons les vendaient et en apportaient le prix aux pieds

franciscains devaient être un triple organisme d'union adapté au monde tumultueux et discordant des villes, et un triple moyen d'égalisation chrétienne dans les conditions matérielles de la vie. Cette tâche était rendue particulièrement difficile par l'écart déjà signalé entre la situation des pauvres et celle des nouveaux riches. Cet écart existait partout comme à Sienne, à Liége et à Assise. Fra Giordano da Rivalta, dans ses *Sermons (Collezione di opere inedite o rare,* Bologne, 1866, T. III, p. 275) nous apprend que l'habitude est de mettre la chaine et les fers aux pieds des esclaves « ce qui se fait encore aujourd'hui de plusieurs côtés ». A Florence, les lois contre l'esclavage ne sont que de 1289 et de 1297, et leurs dispositions sont beaucoup moins radicales qu'on ne le pense habituellement. Les maisons des pauvres y sont des prisons étroites, au sol humide et sans lumière ; comme dans la Pompei du premier siècle de notre ère, les chambres sont juste assez larges pour contenir un grabat. Au douzième siècle le taux de l'intérêt monta jusqu'à 65 °/₀. pour descendre, il est vrai, au treizième, à 20 °/₀ et même 10 °/₀. (Davidsohn, *Forschungen zur älteren Geschichte von Florenz,* Berlin, p. 158-159). Le prêt se faisait contre gage, et le prêteur se remboursait en denrées ou, au besoin, par la saisie des salaires. La spéculation à terme, tant à l'achat qu'à la vente, sur les denrées et les marchandises, était déjà courante. Dès le XIIIe siècle, en plus, Florence tient en mains une partie du commerce de la France et de l'Angleterre ; le luxe y est désordonné, comme il l'est à la même époque à Sienne. Des palais superbes, où il ne manquait même pas des serres chaudes « pour avoir des roses à l'époque où les roses n'ont pas l'habitude d'éclore » s'élevaient à côté des masures des déshérités, et les grands artistes commençaient à couvrir de fresques leurs vastes locaux. La jeunesse riche et oisive avait ses clubs avec leur prince et leurs noms retentissants : club des lions, des faucons, des Chevaliers de la Table Ronde. « Fiunt etiam in multis partibus Ytaliae quedam juvenum societates, quarum aliqua falconum, aliqua leonum, aliqua de tabula rotunda nominatur ; et licet ista consuetudo sit per universas partes Ytalie, multo fortius in Tuscia viget ». Boncompagno, *Cedrus,* dans *Quellen zur bayerischen und deutschen Geschichte,* XI, I, Münich, 1863, p. 122. Le luxe des costumes et des fêtes est trop connu pour qu'il y ait à en parler ici. Dès 1239, dans la succession d'un membre de la grande famille des Guidi, le nombre des bagues ornées de saphirs, d'émeraudes et de topazes, celui des camées, des flacons de vermeil, des sceaux d'argent, font rêver. Le contraste entre l'opulence et la misère est donc partout.

Digitized by Google

des Apôtres ; on le distribuait ensuite à chacun selon ses besoins ».

La troublante magie de ces paroles, ces visions de liberté, cet élan en plein ciel, provoquaient un long tressaillement parmi ces hommes du moyen-âge qui avaient « tous les vices, sauf la vulgarité, toutes les vertus, sauf la mesure ».

Merveilleusement servi par ce qui avait été l'entourage familier de sa jeunesse, saint François d'Assise, lui, en même temps que l'héroïsme moral, avait la mesure. Sa pensée, emportée sur tous les chemins qui mènent à l'Infini, savait laisser aux choses les contours nets de la réalité. Fils de banquier, il était miraculeusement fils de son temps. Il n'appartenait pas, par sa naissance, à la simple et pauvre humanité des villages ombriens. Son âme ne hantait pas non plus les laures perdues de la Calabre. Comme devait le faire plus tard les douze de Sienne, il avait passé ses premières années dans une « noble société » ; il en avait même été le prince. S'il n'avait inventé ni le blanc-manger aux foies de volailles, ni les crêpes mignonnes à l'Ubaldini, ni le faisan au feu d'œillet, il s'était nourri d'electuaires. Les Siennois faisaient cuire des pièces d'or dans le pain qu'il distribuaient aux pauvres et leur donnaient l'orfèvrerie précieuse qui avait paru sur leur table ; François était fervent distributeur d'aumônes. Il avait été bourgeois opulent et avait lutté avec les bourgeois d'Assise contre la noblesse de Pérouse. Il n'avait rien d'un voyant. Pour attirer l'attention sur sa personne, comme ces teunes fous qui voudront qu' « aucun ne pût parler d'eux sans sourire », il s'était vêtu d'étoffes éclatantes auxquelles, pour que nul ne pût se dispenser de les regarder, il entremêlait les draps les plus vulgaires. Son père était un de ces secs manieurs d'argent à la fois marchand de draps, banquier et usurier, dont le règne succédait à la royauté partriarcale de la terre, manieur d'argent peu scrupuleux d'ailleurs, s'il faut en juger par les paroles que l'évêque d'Assise adresse à François dans les *Tres Socii :* « Si tu veux servir Dieu, rends à ton père l'argent que tu as, car il l'a peut-être mal acquis. Dieu ne veut pas que tu t'en serves pour les travaux de l'église, à cause des péchés de ton père ». Ce père était un *mercator,* un *mercier,* comme on dira plus tard, et la puissance révolutionnaire de ces merciers est bien connue. Il savait les difficultés journalières de la lutte pour la richesse, la puissance des vagues contre lesquelles il faut ramer ; vieux corsaire de cette mer agitée, il ne lésinait pas sur les folies

Digitized by Google

de son fils ; il avait sur le monde des idées claires. Il en connaissait tous les aspects. Il avait coudoyé, dans ses voyages, plus d'un prophète aux visions étranges. Même les lumières nouvelles, qu'irradiaient alors les solitudes de la Sila, avaient peut-être frappé ses yeux. En tous cas, il fréquentait les grandes foires de France et, pour s'y rendre, traversait le nord de l'Italie et la Provence où fermentaient sous le ciel les haines féroces contre la concentration des richesses, où le nombre des pauvres s'accroissait parallèlement au développement du capitalisme, où les masses désorientées considéraient la vie comme conduisant à un sinistre cul-de-sac. La route avait fait son éducation, la route et aussi l'auberge, la taverne et l'hôtellerie, où il était bien forcé de séjourner et où le sectateur d'Armand de Brescia, le cathare et le vaudois, déclamaient leurs chants incendiaires (1), où

(1) Ce n'est pas seulement chez les hérétiques que la poésie en langue populaire joua un rôle important dans les mouvements religieux du moyen-âge. Nul n'ignore l'importance que prirent, à l'aurore de l'ordre des Mineurs, ces phrases rythmées où s'exprimaient les ardeurs des premiers Frères et qui « eussent pu être balbutiées par les patriarches sous les chênes de Mamré et dans les solitudes de l'Horeb. » Lambert le Bègue lui aussi, comme on l'a vu déjà dans une note, avait eu recours à la poésie pour établir et propager son institution. Il avait traduit en dialecte wallon et en vers deux ouvrages dont le choix est caractéristique de l'époque qui nous occupe. D'abord, à l'usage des vierges, la *Vie de sainte Agnès*. Sainte Agnès était alors, en Belgique, la patronne de la jeune fille honnête. La vigueur avec laquelle « jeune d'années, mais mûre d'esprit et d'âme, belle de visage, mais plus belle de cœur » elle repousse les « diamants et les nombreuses richesses » que lui offre le fils du préfet, était de bon exemple pour ces filles d'artisan en proie aux sollicitations des jeunes seigneurs. Les brutalités auxquelles elle fut exposée de la part des débauchés étaient aussi d'actualité dans ces années de lutte. On le vit au cours des quatre terribles journées du sac de Liége par les troupes du duc Henri Ier de Brabant (3-7 mai 1212) où plusieurs jeunes filles se jetaient dans la Meuse, ou même dans des cloaques, pour échapper à la soldatesque. Mais plus typique encore est le choix du deuxième ouvrage que Lambert traduisit en vers wallons. Cet ouvrage n'est autre que les *Actes des Apôtres*. Les *Actes des Apôtres*, c'est-à-dire la description économique de la primitive église de Jérusalem ; les *Actes des Apôtres*, c'est-à-dire un cas d'organisation collective, semblerait-il, de la propriété et un cas classique, quelque chose comme une grande société de secours mutuels, avec ses agapes fraternelles et ses diacres qui surveillent la distribution de l'avoir social, sa sollicitude pour les veuves, une communauté, où tous paraissent manger à la même table, et dont la structure est déterminée par un complexe de motifs idéaux, les plus hauts que l'humanité ait jamais entrevus. Ce thème prenait, grâce aux circonstances, pour les femmes, une actualité inattendue. Dès 1137 le chapitre général des Prémontrés, tenu sous la présidence de l'abbé Hugues, avait décidé la séparation des couvents de femmes de ceux d'hommes, et, le 13 mai 1198, allant plus loin, le Pape Innocent III avait décidé qu'à l'avenir l'ordre ne serait plus obligé d'accepter des femmes ; en fait, le second ordre — celui des femmes — qui, du temps de saint Norbert comptait plus de 10.000 membres, était en voie de disparition. Ne trouvant plus de refuge dans les couvents de Prémontrés, les femmes se tournèrent vers les Cisterciens. Elles n'avaient pas tardé à être considérées par les premiers comme une

Digitized by Google

l'étudiant pauvre chuchotait son désenchantement et le professionnel de l'agitation — il y en avait déjà ; il y avait déjà des propagandistes titrés et soldés, dès le XIe siècle, Béranger de Tours en entretient une troupe nombreuse — ses paroles enflammées. De tous ces prophètes de l'idée nouvelle, le père de François s'entretenait à la table familiale, à son retour ; il y devenait colporteur d'idées et François écoutait. Or, François était alors mêlé aux affaires de son père ; il était comme lui manieur d'argent.

Aussi quand, par des voies mystérieuses, cet Infini sur les chemins duquel l'emportait sa pensée eut gagné son cœur, se trouva-t-il providentiellement armé pour agir en régulateur. Il sentait que l'union de la question religieuse et de la question sociale devait se faire sous le signe de la pauvreté apostolique. Il avait d'un autre côté la conviction que, chez ses contemporains, l'esprit de sacrifice était héroïque et ne connaissait pas de limite,

plaie ; elles furent d'abord accueillies favorablement par les seconds, qui élevèrent, pour les abriter, de nombreuses abbayes ; mais dès 1220 ou 1230, eux aussi refusèrent de se laisser envahir par l'élément féminin, qui cependant devenait de plus en plus considérable ; celui-ci reflua donc vers les béguinages ou plutôt vers les *maisons de Dieu* comme on les appelait alors. [Ce mot de *béguinage* paraît bien, dès le XIIIe siècle, dans une miniature publiée par Paul Meyer, *Romania*, XXIX, 1900, après la page 532, et annoncée précédemment, *Romania*, XVIII, 1889, p. 642 ; mais le vers où il figure : « Cist prudom (Lambert le Bègue) fist prumiers l'ordne (sic) de beginage — Les epistles sain Poul (au lieu de : les *Actes des Apôtres*) mist en nostre lengage, » pourrait bien avoir été ajouté après coup et en tout cas, s'y applique à l'institution et non au bâtiment où s'abritent ses membres.] Comme à Jérusalem, au béguinage, chacun peut garder son bien. « Ne pouvais-tu pas, dit Pierre à Ananie, *Actes des Apôtres*, V, 4, sans vendre ton champ, en rester possesseur ? Et après l'avoir vendu, n'étais-tu pas maître de l'argent ? » S'il y a communication des biens, ce n'est que comme suite à l'union des intelligences, des aspirations et des croyances. Il n'y a pas extinction de la propriété, mais usage généreux de son droit. La règle du béguinage se moule sur les *Actes*. Lambert en avait coupé sa traduction d'exhortations. Il est profondément regrettable qu'elles aient disparu, car elles nous donnaient l'esprit dont l'institution était la réalisation ou voulait être la réalisation, et nous eussent montré, sous la superstructure des faits économiques, les motifs religieux qui la supportaient. Le Dr Joseph Greven *(op. laud. passim)* a heureusement mis en lumière cet élément d'idéal chrétien, en insistant sur la part d'influences cisterciennes, que l'on démêle, à Nivelles et dans ses environs, aux origines des groupements libres de femmes. Comme tout organisme, ceux-ci commençaient vraisemblablement dans la pauvreté des organes et dans la confusion des fonctions ; les *exhortations* de Lambert le Bègue durent être pour les béguines, ce que fut, pour les Mineurs, la règle de 1209, non pas un document administratif, un code de loi, mais l'expression d'un idéal commun né des circonstances sous le souffle de la charité, et en même temps ce que fut, pour eux, le *Cantique du Soleil*, pour les Humiliés, les œuvres de Fra Bonvesin della Riva, et pour les Pauvres de Lyon, la *Vie de saint Alexis*. Il y a donc, à l'origine des béguines, comme à celui des Mineurs, une triple influence : évangélique, économique, et poétique, et cette dernière mériterait d'être mise en lumière plus qu'elle ne l'a été jusqu'aujourd'hui.

Digitized by Google

mais il savait aussi que l'héroïsme n'est pas, à demeure, le lot de tous ; il voulut en faire le privilège d'une élite, dont l'âme serait à la hauteur des conflits qui ne pouvaient manquer de s'élever entre son idéal et les nécessités de la vie ; il fonda donc deux ordres, l'un d'hommes et l'autre de femmes, auxquels il interdit toute propriété : et un troisième ordre auquel il assigna comme tâche de spiritualiser le droit de la propriété.

L'esprit qui devait gouverner ce tiers-ordre était le suivant : vivre dans le monde, mais de la vie la plus simple possible ; réduire au minimum ses besoins et distribuer aux pauvres la part de revenu restée disponible après s'être contenté du strict nécessaire ; se tenir pur de toute préoccupation avilissante ; user des choses comme ne les possédant pas ; fermer, comme on l'a dit éminemment, son cœur à la haine et l'ouvrir tout grand aux pauvres, aux malades, à tous les abandonnés, c'est-à-dire, pour ne pas être dévoré par les loups, ne pas créer des loups et sauver, avant tout, de la lutte, la limpidité de l'âme et la capacité d'aimer chrétiennement son prochain.

A ces recommandations, François qui voyait clair devant lui, en ajoutait une encore, lointain et suprême sommet de son enseignement social : « Ne reprocher jamais aux riches leur richesse ! C'est-à-dire que, tandis que l'hérétique prêche le « Malheur aux riches ! » François prêche le « Bienheureux les pauvres ! » Jamais on n'avait à ce point, fortifié le tempérament chrétien. « L'évangile était mort, écrit Machiavel, saint François l'a ressuscité ! »

*
* *

Tous ses fils n'eurent pas la même retenue que lui. Avec le prophète calabrais quelques-uns crurent à l'établissement prochain de je ne sais quel Eldorado mystique sur cette terre. Ils s'égaraient. Ils perdaient de vue la terre et la société civile et bâtissaient toute la vie morale sur ce seul mot : pauvreté. Leur idéalisme était illimité. Si sublime qu'elle soit une théorie cependant, pour être applicable à l'épaisse masse des humains, doit, à côté de sa poésie, de sa générosité, de ses audaces, trouver un fondement dans les faits ; il faut que la pratique soit pure de tout excès lorsqu'elle s'applique, non à des âmes de choix, mais à de pauvres hommes faibles et fragiles. François l'avait merveilleusement compris. On put voir parmi les disciples tel ou tel esprit excessif, ami des paroxismes, emprunter une de ses idées, l'isoler ou l'exagérer. L'ordre eut ses violents, ses irréguliers, il

Digitized by Google

y eut des soubresauts ; mais ce ne fut rien au regard de ce qui se passa en dehors de l'ordre. Là nous trouvons, le présent n'a-t-il pas sa racine dans le passé, une sinistre préfiguration de la confusion où se débat la Russie d'aujourd'hui. Il n'en faut d'autre preuve que l'histoire de fra Dolcino.

Il était né à Norare avec une âme de démagogue et quoique se faisant appeler frère, *fra*, n'appartint jamais à aucun ordre religieux. Il était de ceux que l'on appelait alors « ces certains frères qui ont l'esprit de la pauvreté évangélique » c'est-à-dire un révolutionnaire du type de ceux qui, au même moment en Languedoc, faisaient leurs délices du *Transitus sancti Patris*. Ce *père saint,* c'était Pierre de Jean Olivi. L'esprit de Dolcino était aigu, sa taille petite, sa figure joyeuse. Il y avait chez lui de l'être exceptionnel, complexe, anormal. Agréable à tous, il séduisait. Après avoir fait de bonnes études à Verceil, il quitte la ville dans des circonstances assez obscures (1) et se réfugie à Trente. Il est là au milieu de montagnards rudes et crédules. Il se revêt de l'habit de fraticelle. Le fraticelle pour qui le communisme intégral est la loi de tout chrétien, est, en gros, le bégard italien de la pauvreté. Il est surtout nombreux en Toscane, en Sicile et en Provence où les tribunaux de l'inquisition l'assimilent formellement aux bégards. Faire la synthèse des doctrines antisociales de ces derniers, c'est-à-dire faire la clarté sur ces doctrines en les rattachant à leurs causes, étant précisément l'objet de cette étude, il y a intérêt à suivre dans ses pérégrinations fra Dolcino qui se proclame fraticelle par son costume et *Apôtre* par le nom qu'il se donne (2). A Trente, il prêche : tout doit

(1) D'après Benvenuto da Imola il avait été recueilli par un prêtre de l'église de Sainte-Agnès à Verceil, qu'il quitta en lui emportant une somme d'argent.

(2) Voir Salimbene, édition Holder-Egger, p. 255 et s. Fra Dolcino était disciple de Segarelli et s'était proclamé le chef de la secte après l'exécution de Segarelli. Celle-ci avait pris naissance à Parme. Au mois de novembre 1260 alors que Salimbene exerçait l'office de prédicateur au couvent des Frères-Mineurs de cette ville, un de ses jeunes concitoyens de naissance obscure, illettré et peu intelligent, se présenta au couvent et demanda son admission dans l'ordre. Il s'appelait Gherardino Segarelli. Il fut refusé. La tête, alors, lui tourne. Il prend des sandales et la corde des Mineurs, ou plutôt, pour parler comme Salimbene, il les usurpe. Puis il se fabrique un vêtement de drap grossier et un manteau de forte étamine blanche et s'en drape à la manière dont, dans leurs fresques et leurs mosaïques, les peintres byzantins drapent les Apôtres. La secte des *Apôtres* est alors formée. Segarelli vend une petite maison dont il était propriétaire, et, montant sur le degré de pierre d'où les podestats de Parme ont l'habitude de haranguer le peuple, tenant en main le sac contenant le produit de la vente. il en jette le contenu aux désœuvrés qui jouent aux dés sur la place, en criant : « Qui en veut les ramasse et les garde ! » Pour ressembler le plus parfaitement au fils de Dieu, Gherardino se fit circoncire, puis, enveloppé

Digitized by Google

être commun dans la charité, même les femmes. Comme il est bon ouvrier de persuasion, comme il a des dons d'entraîneur, comme son impudeur native le sert, ses adhérents pullulent bientôt dans les montagnes du Trentin. On se jette sur ses traces. Expulsé, il parcourt, au milieu de l'étonnement universel, la Lombardie, en suivant de préférence les crêtes qui la dominent. Son entourage est maintenant un ramassis d'hommes et de femmes de toutes les nations. Il accommode son langage à leurs passions, les textes de l'Ecriture à leurs animosités, comme on accommode au goût du public les pièces qui veulent garder l'affiche. Ce public d'ailleurs, a l'esprit court. Salimbene parle de sa *multiple sottise, multiplex stultitia.* Dolcino prophétise : Frédéric de Sicile va venir à Rome ; le peuple le proclamera empereur ; neuf rois seront établis par lui maîtres de l'Italie, et, de concert avec eux, il mettra à mort tous les clercs, tous les religieux, tous les prélats et Boniface VIII lui-même. La prophétie est de l'année 1300. Après Boniface, viendra un autre pape, déplorable aussi, que Fréderic rayera également du nombre des vivants. Puis viendra le *papa sanctus,* le pape saint, Dolcino lui-même. Dans la foule des ensorcelés qui traîne derrière lui, fascinés par son apocalyptique véhemente, à la première place, on distingue une jeune fille, belle et riche tridentine, du nom de Marguerite, qu'il appelle sa sœur en Christ, et qui est grosse de ses œuvres. Il s'arrête successivement dans les hautes forêts qui surplombent Brescia, sur les pentes de Bergame, le long des déclivités continues qui enserrent le lac de Côme, dans les parages de Milan. Enfin il se fixe : entre Novare et Verceil, au Nord, s'élèvent les montuosités du Zebelli que le peuple appellera Monte di Frà Dolcino ; il s'y fortifie ; il y a du lutteur en lui en même temps que du visionnaire : trois mille jeunes gens robustes, de toutes les conditions, nobles, riches ou pauvres, l'entourent. C'était là, dit un auteur, une officine de volupté car « fra Dolcino était si intelligent et si éloquent, sa parole était si suave que, quiconque s'était trouvé une seule fois en contact avec lui, ne pouvait plus jamais le quitter ». Contraste presque inexplicable, malgré sa figure joyeuse, ses manières agréables, son intelligence, son éloquence

dans des langes, se coucha dans une crêche. Puis il se posta sur le bord du chemin qui conduisait à Fornoue et disait au passants : « Vous aussi allez dans ma vigne ! » Et les passants riaient, sachant qu'il n'avait pas de vigne. Dans les rues il ne saluait personne pour obéir à Luc : « Vous ne saluerez personne sur votre chemin ». Telles sont les origines de la secte dont Dolcino devait assumer la direction en 1296.

Digitized by Google

et la suavité de sa parole, Dolcino avait le caractère âpre et sauvage. Sur le Zebelli, conformément à ses instructions, on bâtit des maisons, on accumule les provisions, le communisme intégral prend corps et devient une incohérente réalité. Cependant les troupes de Novare et de Verceil investissent la montagne et l'entourent de machines de guerre (1) ; les femmes prennent part au travaux ; les dames de Gênes envoient 400 arbalétriers (2). Le siège se prolonge, il devient de plus en plus dur ; les assiégés se défendent avec férocité ; mais l'hiver survient, la neige tombe, les chemins qui permettaient le ravitaillement sont obstrués ; la famine sévit : « Ils avaient de l'argent en abondance, mais ils manquaient de vivres ». Ils se rendirent le 13 mars 1307 et fra

(1) Clément V avait proclamé la croisade contre fra Dulcino. A côté des troupes de Novare et de Verceil il y avait des savoyards, des provençaux et des français. Sur ces événements voir MURATORI, *Script.* IX. 457, 429, note 4, 459, 431-440 et la littérature citée par SCARTAZZINI, *Divine Comédie*, Leipzig. Brockhaus, 1900, T. I, p. 486.

(2) Le rôle joué par les femmes dans les mouvements hérétiques du XIIIe siècle est connu ; ce qui l'est moins, c'est la part prise par les femmes aussi dans la lutte contre l'hérésie. Au renseignement que nous donne Benvenuto da Imola *(Comentum super Dantis Aldigherii Comoediam*, Florence, Barbèra, 1887, Tome II, p. 361) sur la part prise par elles à la croisade contre fra Dolcino : *et feminae porrexerunt manum huic bello, nam viduae de Janua miserunt quadringentos balistarios* j'en joindrai quelques-uns qui se rapportent à l'objet du présent travail. En 1205, Foulques — Folquet de Marseille — le célèbre troubadour, après s'être converti, est nommé évêque de Toulouse. Chassé de son siège épiscopal par les Albigeois, il traverse la France et se réfugie dans l'évêché de Liége. Il se trouve en contact avec Jacques de Vitry et, désireux de reprendre la lutte contre l'hérésie, lui demande d'écrire la vie de la vénérable Marie d'Oignies qui venait de mourir en odeur de sainteté le 23 juin 1213. Jacques de Vitry accéda à sa demande et, avant la fin de l'année 1215, rédige la biographie déjà citée que nous trouvons aux *Acta Sanctorum* de Juin, Tome IV, p. 636-666. Nous y voyons, p. 636, que de pieuses femmes avaient accompagné les belges dans leur croisade contre les Albigeois, p. 638, que si Foulques avait demandé à Jacques de Vitry d'écrire la vie de Marie d'Oignies, c'était pour citer son exemple en chaire, afin de ramener aux bonnes mœurs ses ouailles perverties par des doctrines grossières : *licet autem tu diceres valde tibi et aliis multis esse commodum, si contra haereticos provinciae tuae ea quae Deus in Sanctis modernis in diebus nostris operatur in publicum posses praedicare...* C'est aux femmes, naturellement, qu'il voulait donner en exemple la vie de la vénérable Marie d'Oignies et c'est sur elles qu'il comptait pour mener le combat entre les cathares de son diocèse. C'est à elles qu'il s'adresse quand, p. 646, il reproche à quelques-unes d'entre elles la pompe de leur toilette et « leurs robes à queue, *caudatis vestris vestibus*, qui les déguisent en animaux ». Mais, s'il y a parmi elles des coquettes, beaucoup mènent une vie exemplaire : « Tu as vu, dit Jacques de Vitry en s'adressant à Foulques, p. 636, tu as vu et tu t'en es réjoui dans les jardins où poussent les lis du Seigneur, dans beaucoup d'endroits, de nombreuses troupes de vierges saintes, qui méprisant par amour pour le royaume céleste, les richesses de ce monde, vivent dans la pauvreté et l'humilité, demandant au travail de leurs mains une maigre subsistance etc. etc. Toute la vie de la bienheureuse Marie d'Oignies est instructive au point de vue du féminisme chrétien au moyen-âge.

Digitized by Google

Dolcino est mis à mort à Novare le 2 juin de la même année. Son intelligence et son action sur les foules avaient surpassé de beaucoup l'influence de Segarelli et les inventions falotes de cet illuminé ; son attitude devant le trépas fut courageuse. Quant à Marguerite on lui offrit la vie sauve si elle voulait se rétracter : « Beaucoup de nobles la demandèrent en mariage, tant à cause de son immense beauté qu'à cause de sa grande fortune. Mais rien ne put la fléchir. Dans le même supplice que son *doux Dolcino*... elle le suivit audacieusement en enfer. Maître Rainaldo de Bergame avait été médecin de Dolcino et c'est son petit-fils qui m'a documenté sur son compte ».

Faut-il demander uniquement aux vieilles hérésies perdues dans les lointaines solitudes de la pensée la cause de ces faits aux couleurs étranges. Ou bien ne tiennent-ils pas plutôt à ces événements auxquels on ne saurait donner une place trop haute dans l'histoire et que nous étudions ici ?

Fra Dolcino, c'est le communisme en action, c'est la crise de la civilisation et, en même temps, de la chrétienté ; car la loi sociale a toujours été liée à la foi religieuse, elle l'est encore aujourd'hui, et le sera toujours. Elles sont plus qu'apparentées, elles sont appariées, non seulement dans les périodes de splendeur, mais encore dans celles d'affaissement de la vie religieuse. On l'a dit : il y a toujours un dogme au fond d'une loi, d'une loi sociale comme d'une loi civile. Il faut donc essayer de démêler le dogme qui a donné naissance au fait fra Dolcino. Celui-ci est incompréhensible pour quiconque ne connaît pas celui-là.

*
* *

Les doctrines se colorent des nuances du milieu. Elles ne sont pas toujours le caprice isolé d'une tête chaude mais fréquemment le reflet de mœurs environnantes, l'empreinte, comme on a dit, enfoncée par leur sceau. Les fils qui les relient à la réalité contemporaine sont innombrables, et plus d'un joue clairement sous la lumière, à côté de tant d'autres causes qui constitueront toujours pour nous des puits d'ombre. Or. à la fin du XIIIe siècle, il y avait trois cents ans — c'est-à-dire exactement depuis la réouverture des routes avec l'Orient slave et byzantin — que les foules buvaient avec avidité les paroles des novateurs. Ceux-ci avaient pullulé d'abord en Thrace et en Dalmatie. C'était là le lieu d'élection des semeurs de nouveautés. En 1097, quand les croisés arrivent en Macédoine, la ville de Pélagonia est

Digitized by Google

pleine d'hérétiques. Le port de Druguria sur l'Adriatique possède sa communauté de Bogomils, gouvernée par un évêque ; d'où le nom de bulgares donné aussi aux Cathares. La doctrine de ces derniers est toute de désespoir, leur conception de la vie désolante ; ils ne réclament pas seulement la ruine radicale de la société, mais l'extinction complète de l'humanité. « Un vent noir, dit un auteur, semble avoir couvert la terre de ténèbres. » L'âme ténébreuse du Cathare, pour continuer à parler la même langue, était d'acier glacé, son nihilisme étroit et ferme.

Que l'âme latine, si légère sous son ciel pur, ait pu accueillir un pareil désenchantement semble, au premier abord, mystère incompréhensible. Cependant rien n'est plus vrai. Au temps même de saint François d'Assise sa ville natale eut un gouverneur cathare (1). Cet incroyable succès est dû aux connexions qui existaient entre le catharisme et la question sociale. Le catharisme explique la question sociale comme la question sociale explique le catharisme. On peut dire avec le philosophe que tout fait économique traîne derrière soi une suite infinie de raisonnements, d'émotions, de sensations anciennes ou récentes, qui ont contribué à le soulever jusqu'à la lumière. Le cathare disait au non-possédant : posséder est un crime. Le non-possédant trouve donc dans les principes religieux du cathare une arme toute forgée contre la propriété individuelle ;

(1) D'après Césaire de Heisterbach, *Dial. mirac.* 5, 21, un millier de villes étaient, à la fin du XIIe siècle, touchées par le catharisme. En l'an 1230 (Trithémius, *Annales Hirsaug.* ad ann. 1230) un de ces hérétiques se vante d'être allé d'Anvers à Rome sans avoir demandé une seule fois le logis ou l'entretien à d'autres que ses corréligionnaires. L'aventure qui manqua conduire au bûcher Césaire de Spire avant son entrée dans l'ordre des Mineurs est caractéristique du trouble que ces doctrines avaient jeté dans les esprits. (Glassberger, *Chronica*, ap. *Analecta Franciscana*, T. II, p. 16). L'hérésie était puissante à Assise au temps de la jeunesse de François : « En 1204 la ville élut pour podestat Girardo di Gilberto ; mais celui-ci étant excommunié l'élection ne put être confirmée par les représentants du Saint-Siège. Les citoyens d'Assise n'en tinrent aucun compte ; non seulement ils n'enlevèrent pas à Girardo ses fonctions, mais, jaloux de leurs droits, ils décidèrent de les maintenir intégralement à l'encontre du pape. Innocent en fut indigné, lui qui n'était pas moins ardent à conserver et à étendre l'autorité pontificale ; et voyant que la douceur ne produisait aucun fruit, il lança une sentence d'interdit contre la cité. Cet acte de sévérité effraya le peuple, qui congédia Girardo et lui donna comme successeur Ugolino. Celui-ci, accompagné de cinquante des principaux citoyens d'Assise, fit hommage et serment de fidélité à l'Eglise entre les mains du Cardinal-diacre de S. Marie Aquiro, recteur du duché de Spolète. A la suite de cet acte et sur les instances d'une ambassade de la commune au Pontife lui-même, l'interdit fut levé ». Cristofani, *Storia di Assisi*, Assise, 1902, p. 68. On s'accorde aujourd'hui à reconnaître en Girardo di Gilberto un cathare ; s'il en est ainsi, l'admirable optimisme des premiers franciscains est un véritable cantique de délivrance où l'Ombrie chante sa délivrance du cauchemar cathare.

Digitized by Google

ce qui fait qu'une foule de mécontents se joint à lui, sans partager en rien sa doctrine.

Celle-ci d'ailleurs n'est pas la même partout. L'ordre, l'espèce et la puissance des idées varie. Chaque mer a ses courants. En Allemagne, par exemple, la grande théorie du dualisme ne se montre clairement nulle part ; à peine transparaît-elle çà et là. Alors qu'elle semble imprimée dans les chairs de l'humanité orientale où les a fait pénétrer pour toujours une de ces dialectiques sinistres qui ferment ce qui était ouvert et qui rendent obscur ce qui était clair, jamais elle n'est en vedette dans les écrits ou dans les paroles des hommes du nord. L'allemand, au XIIIe siècle, fait du pessimisme psychologique, le mécanisme de sa pensée reste ondoyant ; le gouffre de l'anéantissement total n'est pas ouvert devant lui. Dans les eaux dormantes de son âme, dans ses nuages et dans ses vapeurs, le catharisme perd son éclat de cristal sombre. Son dogme devient cahotique et contradictoire. Il se christianise. Ce que veut l'allemand, c'est un meilleur état social. C'est ce que veut aussi le Vaudois (1). C'est

(1) Fr. Berthold de Ratisbonne. dans ses sermons latins composés vers 1270, donne de précieux renseignements sur les Vaudois. Dans son sermon n° XXX [Schönbach, *Studien zur Geschichte der Altdeutschen Predigt*, V, Vienne, 1904, p. 45), il dit qu'ils s'appelèrent d'abord « les Pauvres, » *pauperes*, puis, plus tard seulement, « les Vaudois », *Waldenses* ; il ignore d'ailleurs que ce mot vient du nom de leur fondateur. Après s'être appelés les *Pauvres*, puis les *Vaudois*, nous dit-il, ils furent connus sous le nom de *scolares*. Schönbach. *loc. cit.*, p. 101 propose de ce mot trois explications ; ou bien il faut le rattacher à *scola*, que l'on traduirait alors par : local où les hérétiques tiennent leurs conciliabules ; ou bien il faut le rattacher à *scolares vagi*, dont on faisait couramment des sectaires ; ou bien enfin on peut le traduire simplement par : *les savants*. Maintenant, continue Berthold, on les appelle les *Bonshommes*. Au cours des septante premières années du XIIIe siècle, les Vaudois avaient donc déjà changé trois fois de nom. Berthold lui-même les désigne quelquefois sous le nom de *Poverleun* (Pauvres de Lyon) ou de *Leonistae* (gens de Lyon) ; enfin, quelquefois sous celui de *Pauperes Leonistae*. Il indique que leurs lieux de réunion habituels étaient « *in tenebris et angulis et textrinis, in domibus leprosorum, in latebris et in cavernis sub terra* ». On remarquera dans cette énumération les *textrinae*, les ateliers de tisserands et les caves. — Très important pour l'histoire de l'hérésie vaudoise est le passage du Sermon XXVIII (Schönbach, *loc. cit.*, p. 32) où fr. Berthold parle des variations de l'église vaudoise. Schönbach en tire les conclusions suivantes : « Les Vaudois sont une secte chrétienne née sur le terrain de l'Eglise catholique et qui y serait peut-être restée si le Siège de Rome avait pu réaliser ses projets tels que les dévoile la fondation des *Pauvres Catholiques*. Mais une telle solution conciliatrice était impossible dans le sud de la France tant à cause de la méfiance que les Albigeois avaient semée contre les évêques qu'à cause du voisinage et de l'exemple des Cathares. Les circonstances précises qui entraînèrent la séparation des Vaudois de l'Eglise catholique ne nous sont pas connues ; l'excommunication de la secte en 1183 par le pape Lucius III n'est pas le dernier acte du procès, mais l'avant-dernier ; ce n'est qu'après que les propositions d'union du pape Innocent III eurent échoué que la scission peut être considérée comme

Digitized by Google

vers ce point que tendent maintenant toutes les doctrines, comme des avenues qui se réunissent en un centre, et plus d'un ne s'engage dans ces avenues que pour arriver à ce centre.

*
* *

C'est ce que saint François d'Assise n'ignorait pas. D'où ce fait, qu'il est le promoteur et le modèle de toute la vraie science sociale contemporaine. D'où la force vivifiante de son message de paix. D'où le débordement de sa pensée au-delà des limites de son siècle et de sa pérennité. D'où la sensation salutaire qu'elle laisse et sa fascinante consolation. D'où aussi l'épopée de la conquête du monde par ses enfants. Il avait compris les aspirations de son temps, il avait vu ce que ses frémissements avaient de fondé à la foi, de chimérique et d'inique. Il en avait fait le départ. Le rêve flottant des illuminés, il l'avait *réalisé* et lui avait donné un corps dont sept siècles n'ont pu entamer la solidité. Dès le mois de novembre 1210, par le *Pacte d'Assise*, il avait réconcilié les *majores* et les *minores* c'est-à-dire les hautes classes et les basses classes. Quand il parut — le mot est de M. Masseron dans son bel article du 10 décembre 1922 au *Correspondant* — l'Italie eut la nausée de sa mélancolie et s'engagea dans les champs vastes et calmes de l'idéalisme franciscain. Pour en sentir la sérénité, il faut se pencher sur la pureté des textes originaux. Un chercheur heureux, le P. Delorme des Frères-Mineurs, vient de découvrir un nombre important des chapitres où les *Trois Compagnons* de saint François relatent leurs souvenirs sur le Poverello. Il serait impossible, écrit le P. Gratien dans *Frate Francesco,* d'y découvrir un seul trait ironique contre ceux qui s'éloignent de l'idéal de la pauvreté. Quand il meurt à l'âge de quarante-quatre ans, François a créé un monde nouveau. Il possédait, pour parler comme le poète, « la clé des jardins de la joie infinie » et il avait dit aux hommes : « Venez ! Soyez entre mes bras comme des nouveau-nés ».

Au cours de son voyage à travers les règnes de l'Au-Delà,

définitive. Même après cette époque, les Vaudois ne brisèrent pas, pendant longtemps, du moins extérieurement, leurs rapports avec l'Eglise catholique ; à l'occasion, ils assistaient à l'office catholique, recevaient les sacrements, payaient même la dîme. » C'est le contact forcé avec les cathares qui, petit à petit, a fait pénétrer les doctrines de ces derniers parmi les Vaudois et les a complètement detachés de l'Eglise ; mais leurs tendances sociales restent nettement marquées. Ce sont celles de leur temps, celles des *Pauvres Catholiques*.

Digitized by Google

Dante se rencontre avec Caton : « Que veut celui-là par ses pérégrinations ? » demande l'austère romain à Virgile :

Libertà va cercando.

« Il cherche la liberté » est la réponse. Quand, à la voix du pauvre petit moine italien, le XIIIe siècle, ballotté dans le conflit, s'efforçait de renouveler la législation morale du droit de propriété, il cherchait la liberté à travers les stagnantes profondeurs de l'enfer où conduisaient les rêveries communistes. Il la trouva : la cellule de ce pauvre petit moine était devenue le plus formidable atelier de destins historiques que le monde eût connu depuis l'échoppe de Nazareth où peina le Fils du Charpentier.

H. MATROD.

Digitized by Google

LE PRIMAT DE LA VOLONTÉ

QUESTION INÉDITE DE GONZALVE DE BALBOA, O. F. M. (1)

Utrum potentia qua Deus laudatur mentaliter sit nobilior quacumque alia potentia, id est, utrum intellectus sit nobilior quam voluntas.

ARGUITUR QUOD SIC : 1. Quia regula est nobilior regulato; sed intellectus est regula omnium humanorum actuum, quare etc.

2. Item, illa potentia est nobilior quae habet nobilius objectum vel idem, tamen sub nobiliori ratione; sed objectum intellectus est nobilius objecto voluntatis, vel si idem sit objectum utriusque, tamen sub nobiliori ratione est objectum intellectus quam voluntatis : quia aliquid absolutius aut sub ratione absolutiori est objectum intellectus quam voluntatis, quia sub ratione entis est objectum intellectus et sub ratione boni est objectum voluntatis, ratio autem entis est absolutior quam ratio boni ; ratio autem quanto absolutior et abstractior tanto nobilior.

3. Item, secundum esse nobilius est objectum intellectus, quia secundum esse quod habet in anima est objectum intellectus, secundum (*a*) esse quod habet extra est objectum voluntatis ; esse in anima est nobilius quam esse extra, quare etc.

4. Item, objectum laudis et per consequens potentiae laudantis est nobilius quam objectum voluntatis, quia objectum laudis est magnitudo virtutis, quia laus sermo est elucidans magnitudinem virtutis ; objectum autem voluntatis secundum Damascenum (2) est actio vel passio.

5. Item, illa potentia est nobilior cujus actus est nobilior ; sed actus intellectus est propter se volitus et sic nobilior, non autem actus voluntatis, quia nullus vult velle propter velle, quare etc.

(*a*) C. *pro*.

(1) *Avignon, Bibl. Municipale, cod. 1071, fol. 114r-116v*. Cf. E. LONGPRÉ, *Gonzalve de Balboa et le B. Duns Scot*, dans les *Etudes Franciscaines*, 1924, 640-646.

(2) Cf. *De fide oxth.*, II, c. 22, P. G. 94, 943.

Digitized by Google

6. Item, Glossa super illo (1): *Laudate Dominum quoniam bonus est psalmus,* dicit (2) quod « laus est merces laudantis » ; ergo sequitur quod in actu potentiae lauda[ntis] consistit beatitudo, quare etc.

7. Item, secundum Augustinum, intellectu nihil nobilius ; ergo vel est aeque nobilis voluntati vel nobilior.

8. Item, quod neutra sit alia nobilior, quia tendunt in idem objectum et sub eadem ratione, quia, quidquid vult voluntas, necessario intelligit intellectus et sub illa ratione sub qua vult ipse intelligit, aliter aliquid esset volitum quod esset ignotum vel volitum sub ratione sub qua ignotum, quod est impossibile secundum Augustinum, X *De Trinitate*, cap. 1 (3). Cum igitur tendunt in idem objectum et sub eadem ratione, una non est nobilior alia.

9. Item, consilians nobilius est consiliato quod necessario sequitur judicium consiliantis, quia consilians comparatur ad consiliatum in genere causae efficientis secundum Avicennam ; sed ratio isto modo se habet ad voluntatem secundum Anselmum, II libro *Cur Deus homo*, cap. 1 (4), ubi dicit sic : « Accepit potestatem discernendi ut odisset et vitaret malum ac amaret et eligeret bonum atque magis magis amaret ac eligeret ; aliter namque frustra illi Deus dedisset istam potestatem discernendi, quia in vanum discerneret si secundum discretionem non amaret et vitaret » ; sed non convenit ut Deus tantam potestatem frustra dederit. Idem dicit *Monologion*, cap. 48 (5) et 67 (6); et Damascenus, libro II, cap. 29 (7) ; « Omnis igitur consilians ut in se ipso ente electione actibilium consiliatur ut quod praejudicatum est ex consilio eligat et eligens agat ».

CONTRA. a. Illud quod habet rationem domini est nobilius quam quod non ; sed voluntas habet [rationem] domini in toto regno animae, ut patet per Anselmum, *De conceptu virginali*, cap. 4 (8), dicentem : « Denique si de actionibus voluntariis », quare, etc.

b. Item, illa potentia est nobilior cujus actus est nobilior ; sed actus voluntatis, qui est dilectio, est nobilior cognitione secundum Hugonem, 6 cap. *Angelicae hierarchiae* (9), dicentem quod « dilectio subintrat ubi cognitio foris stat ».

c. Item, in essentialiter ordinatis quod posterius perfectius ; prius enim generatione est *(a)* posterius perfectione secundum Aristotelem, VIII *Physicorum* ; sed voluntas est posterior intellectu, quare, etc.

(a) C. *et*.

(1) Ps. 146, 1.
(2) LOMBARDI, in h. l., P. L. 191, 1273.
(3) Num. 3, P. L. 42, 974.
(4) P. L. 158, 401.
(5) Potius cap. 58, P. L. 158, 206.
(6) L. c., 215.
(7) P. G. 94, 959.
(8) P. L. 158, 438.
(9) P. L. 175, 1038.

Digitized by Google

d. Item, potentia libera nobilior est potentia non libera ; voluntas autem est libera et non intellectus, quare, etc.

[SOLUTIO] : I. Aliqui dicunt quod intellectus est simpliciter nobilior voluntate, quia habet objectum simplicius et absolutius quam voluntas, sicut argutum est, sed voluntas secundum quid et respectu alicujus potest esse nobilior, quia aliquod objectum voluntatis potest esse nobilius aliquo objecto intellectus, et ideo si voluntas inclinetur in aliquid nobilius quod sit objectum aliquod intellectus, erit actus ejus nobilior quam actus intellectus et si in vilius erit vilior et per consequens voluntas ut sicet secundum quid. — Item, quia voluntas [tendit] in rem secundum esse quod habet extra animam et sic secundum se, intellectus autem non, sed quiescit, rem habens in se ipso, unde res secundum esse quod habet in anima quietat intellectum ; res autem habet esse nobilius in se ipsa quam in intellectu. Et si arguitur quod voluntas sit simpliciter nobilior, quia in ipsa est habitus nobilissimus, scilicet caritas, dicunt quod caritas non est simpliciter nobilior quibuscumque virtutibus, sed in ratione meriti et respectu Dei et sic secundum quid.

II. Alii dicunt quod absolute loquendo intellectus tam speculativus quam practicus respectu cujuscumque objecti nobilior est voluntate et universaliter potentiae cognitivae appetitivis : 1 quia illae potentiae sunt nobiliores aliis, quae sunt datae animalibus ut per eas animal consequatur perfectionem suam secundam ad aliam non ordinatam quam illae quae insunt animalibus ut per ipsas consequantur perfectiones suas secundas per se ad aliud ordinatas seu aliam ; sic est universaliter de potentia apprehensiva respectu appetitivae sibi correspondentis, ut ipsi declarant per inductionem, quare etc.

2. Item, illa potentia est perfectior cujus actus est quietativus ipsius quam illa cujus actus non est nisi inclinativus seu inclinatio ad aliud ; sed actus potentiae cognoscitivae est quietativus illius potentiae seu habentis illam potentiam, actus autem potentiae appetitivae non, sed est inclinativus seu inclinatio ad aliud, unde non potest habere rationem finis, quia contra rationem finis est tendere seu quod sit inclinatio ad aliud ; unde dicunt quod actus voluntatis non est propter se volitus sed secundario et per accidens, quare etc.

3. Item, illa potentia est nobilior (*a*) cujus objectum est nobilius ; sed objectum intellectus est nobilius seu idem sub ratione nobiliori quam objectum voluntatis ; objectum enim intellectus speculativi est res secundum suam entitatem absolute, sed objectum intellectus practici est ens ut conveniens apprehendenti, ens autem ut conveniens apprehensum est objectum voluntatis ; ratio autem entis absolute est simplicior et absolutior quam ratio entis ut conveniens apprehendenti et ista est simplicior et absolutior seu

(*a*) C add. *est*.

Digitized by Google

abstractior quam ratio entis ut apprehensum est, quare etc. Nec est intelligendum ut dicunt quod apprehensio moveat voluntatem, sed ipsa praeexigitur necessario ad hoc quod objectum moveat voluntatem ; ex quo patet secundum eos quod cum intellectus per se moveat voluntatem, ut dicunt, et apprehensio nihil imprimit in voluntate, quod est aliquod agens quod nihil imprimit in passo. Patet etiam secundum eos quod, cum dicant quod actus intellectus per se est objectum voluntatis, licet non actus voluntatis sit per se et primum objectum voluntatis et actus intellectus non est distinctus a voluntate loco et subjecto, et secundum eos objectum agit in potentiam, quod agens per se et patiens non oportet esse distincta loco et subjecto sed [ratione].

4. Item, illa potentia est nobilior quae est regula et mensura alterius ; sed intellectus est mensura, regula voluntatis, quia in tantum actus voluntatis sunt boni et mali in quantum sunt conformes vel difformes rationi rectae, quare, etc.

5. Et quia aliqui dicunt quod voluntas est nobilior intellectu practico simpliciter, tum quia actus intellectus practici sumit rationem ex actu voluntatis, tum quia objectum voluntatis est nobilius, quia objectum voluntatis est finis ultimus,objectum autem intellectus practici est dilectio finis ultimi et ideo voluntas absolute nobilior est intellectu practico, ut practicus est simpliciter, tamen comparate potest esse e converso, unde intellectus practicus et ejus actus est nobilior respectu nobilitatis objecti, puta respectu finis, quam voluntas et ejus actus respectu minus nobilis, puta respectu ejus quod est ad finem, tamen praedicti dicunt contra istos quod intellectus practivus, ut practicus, et quicumque actus ejus simpliciter et secundum se est nobilior voluntate et quocumque actu ejus, ut cognitio festucae, quam dilectio Dei, quia cognitio intellectus non est tendentia, sed magis quietatio et habet rationem finis, sed actus quicumque voluntatis est tendentia in aliud nec per consequens habet rationem finis ; secundum quid tamen, ut dicunt, voluntas et actus ejus est nobilior, tum ratione objecti quod potest habere nobilius [quam] quod intellectus practicus *(a)*, tum ratione cognitionis nobilioris quam supponit aliquis actus voluntatis quam sit aliqua cognitio intellectus practici.

Alia vero opinio quod voluntas est nobilior intellectu et ista mihi videtur probabilior, non quod faciam magnam vim quae sit nobilior, quia utramque habeo, sed quia circa hanc videntur aliqua valde male dicta, non quod velim aliqua dicere contra dicentem, sed contra dicta et ista videtur esse opinio Aristotelis. Nunquam enim Aristoteles, comparans intellectum secundum nobilitatem, comparat ipsum voluntati, sed viribus inferioribus. Ad hoc etiam sunt expressae Sanctorum

(a) C. *intellectu practico,* pro *i. p.*

Digitized by Google

auctoritates ; alii autem pro se ad hoc propositum nullam habent auctoritatem.

Ad istud autem ostendendum, primo ostendo quod actus voluntatis habeat rationem finis. Circa quod sciendum quod differt aliquid esse finem et per se volibile. Ea enim, quæ ad finem sunt, per se [sunt] volibilia, quia per se eligibilia, non tamen habent rationem finis nec propter se volibilis.

Ostendo ergo quod actus voluntatis sit propter se volibilis et quod sit finis : quia secundum Aristotelem, XI *Metaphysicae*, quod est actus alicujus potentiae est finis illius ; sed quidquid est finis potentiae volentis est propter se volibile ab illo volente ; ergo actus voluntatis est propter se volibilis a volente. Nec intendo dicere quod sit finis, nec etiam illi hoc dicunt de quocumque actu : nihil enim creatum potest esse finis ultimus. — Item, propter se appetibile est finis, quod patet de se ; sed actus voluntatis est propter se appetibilis, quia si bonum est appetibile, magis bonum magis est appetibile et maximum maxime (*a*) ; sed [est] aliquid minus bonum quam sit actus voluntatis, sed propter se appetibile, ut videre, quod etiam ipsi dicunt ; et sicut etiam dicunt : « videre [est] minus bonum quam sit actus voluntatis, » et actus voluntatis secundum eos est excellentior quam videre, igitur et actus voluntatis erit per se appetibile. Et Anselmus dicit, in libro *De veritate* (1) quod « justitia est rectitudo voluntatis propter se servata », ergo et propter se volita ; et II *Ethicorum* dicit Philosophus quod ad virtutem requiritur quod sit sciens et eligens et eligens propter hoc ; unde patet tam in habitu quam [in actu] actum voluntatis esse propter se appetibilem.

Secundo idem ostendo, quia omne illud quo mediante efficimur boni formaliter est propter se appetibile, quia boni non efficimur formaliter nisi per bonam vitam ; secundum Augustinum (2) enim tria sunt genera bonorum, quia quaedam sunt minima, ut bona fortunae, quaedam media, ut bona naturae, quaedam maxima, ut virtutes quibus boni efficimur formaliter ; sed per actum voluntatis efficimur boni formaliter, quia dicit Augustinus, XI *De civitate Dei*, cap. 28 (3): « De amore autem quo amantur utrum ut ipse amor ametur, non dictum est ; amatur autem : et hinc probamus quod in hominibus qui rectius amantur, ipse magis amatur. Non enim vir bonus merito dicitur qui scit quod est bonum, sed qui diligit » ; ergo per dilectionem
rmaliter, quare, etc. Et ulterius : si igitur magis
quam ipsum quod amatur, ergo propter se amatur et
t secundario. Et Augustinus, *Ad Macedonium* (4),

58, 482.
bitrio, II. 19, n. 50, P. L., 32, 1268.

. L. 33, 672.

Digitized by Google

dicit quod « bonos et malos mores non faciunt, nisi boni et mali amores », si igitur boni mores sunt propter se appetibiles, ergo et amores boni quo efficimur bonorum morum, unde habere bonam voluntatem est maxime appetibile, quia hoc habito, omnia habentur. Item, omne honestum est propter se appetibile, quia secundum Tullium, II *Rethoricae* (1), « honestum est quod sua vi nos allicit et sua dignitate nos attrahit » ; sed actus voluntatis est honestum secundum [quod] ibidem dicit, quia, ut ipse dicit, « virtutes sunt purum honestum » ; in voluntate autem sunt virtutes infusae, quare habitus voluntatis sunt propter se appetibiles et per consequens actus ; unde dicit Bernardus, in principio libri *De amore Dei* (2) : « Imprudens », etc., et sequitur : « Amore tui amoris haec facio » ; et cap. 3 (3), dicit quod est amor fruitionis et amor desiderii terminus, et Augustinus, VIII *Confessionum*, ultra medium (4) : « Non solum ire », etc., et *83 Quaestionum*, q. 35 (5), quaerit quid amandum sine metu solum, etc., et sequitur : « Num *(a)* igitur amor propter se ipsum amatur » ; et alia multa ibi dicit. Nisi etiam actus voluntatis essent propter se appetibiles, frustra essent orationes ecclesiae : Da nobis fidei, spei et caritatis augmentum.

Secundo ostendo quod actus voluntatis habet magis rationem finis quam actus intellectus, quia illud quod melius et nobilius alio [est], habet magis rationem finis ; et hoc patet per se, quia finis et bonum idem, sed actus voluntatis est melior et nobilior actu intellectus et hanc primo probo de actu voluntatis in communi adaequato ipsi voluntati, scilicet de velle absolute, quod sit melius et nobilius ipso intelligere ; et hoc ostendo quadrupliciter.

Prima ratio sumitur ex parte objecti, quia ille actus est nobilior qui habet nobilius objectum ; sed actus voluntatis habet nobilius objectum quod patet multipliciter, quia objectum voluntatis est finis sub ratione finis principaliter. Cum igitur aliquid habeat rationem finis secundum quod habet bonitatem (*b*) multo magis habebit rationem finis secundum quod magis habet bonitatem, et maxime secundum quod maxime. Si igitur (*c*) sub ratione boni est objectum voluntatis et finis maxime habet rationem boni, finis sub ratione finis maxime erit objectum voluntatis. — Dicunt quod non valet, quia finis movet sub ratione causae quae dicit respectum. — Dicendum quod movet secun-

(a) C. *unde*.
(b) C. rep.
(c) C. rep. *s. i.*

(1) Cap. 53.
(2) Cf. Guill. abbas S. Theoderici, *De contemplando Deo*, c. 1, n. 2, P. L. 184, 367.
(3) L. c., n. 7. P. L. 184, 370.
(4) Cap. 8, n. 19, P. L. 32, 758.
(5) Num. 1, P. L. 40, 23.

Digitized by Google

dum absolutum super quod fundatur habitudo, finis autem ut sic non est objectum intellectus. Item, comparatum non dicitur nisi respectu positivi ; non enim dicitur aliquid albius nisi respectu albi ; non ergo dicitur aliquod bonum excellentius nisi respectu bonis ; si autem accipiamus rationem entis, ut distinguitur a ratione boni, non convenit ei ratio boni nisi per participationem, in quantum ens et bonum sunt idem. Tunc arguo : quod est tale per essentiam est magis tale quam quod est tale per participationem, ut actus interior est magis voluntarius, qui est talis per essentiam quam actus exterior, qui est talis per participationem. Cum (*a*) igitur bono conveniat ratio boni per essentiam et enti per participationem, sequitur quod bonum sit melius et nobilius ente. Quod enim non — bonum sit melius bono, est oppositio in absoluto. Item, si ratio entis sit nobilior quam ratio boni, hoc non est nisi quia est abstractior et absolutior ; sed ex hoc sequitur quod sit (*b*) minus nobilis. Est enim abstractio realis et ista facit ad nobilitatem et dignitatem, si sit sine imperfectione, quia si sit cum imperfectione non facit ad dignitatem, ut anima non est dignior, dato toto homine, quamvis abstractior, quia imperfecta est et homo est ens perfectum. Alia autem est abstractio rationis et talis non facit ad dignitatem, sed magis ad oppositum ; unde ratio (*c*) animalis, quamvis sit abstractior quam ratio hominis, cum est minus nobilis quam ratio hominis, sicut sentire, a quo sumitur ratio animalis, est minus nobile quam ratiocinari a quo sumitur ratio hominis. Unde inter omnes rationes positivas entis ratio entis est innobilior et ideo ratio boni est dignior ratione entis et sic patet ratio prima.

Secunda ratio est : Impossibile est quod actus non liber per essentiam sit nobilior actu libero per essentiam, quia secundum Augustinum, libertas dominium importat, non — dominativum autem non potest esse nobilius dominativo ; sed actus intellectus non est liber per essentiam, quia si unus non est liber nec alius; sed actus primus intellectus praecedens actum voluntatis non est liber, quia nec in potestate nostra ; sed actus voluntatis est per essentiam liber et hoc patet per Aristotelem, VII *Politicorum,* dicentem sic : « Principans autem et quod liberum a potentia habet existit omnibus, principatum enim et invincibile aimus »; et loquitur quod actus voluntatis sit nobilior; et hoc dicit Augustinus, *De moribus Manichaeorum*, cap. 4, (1) quod « animus est potentissimus ». Idem etiam dicit Richardus de Sancto Victore, in libro *De statu interioris hominis*, qui incipit *Omne caput languidum*, dicens, cap. 3 (2) : « Inter omnia creationis bona, nihil

(*a*) C. *Communi.*
(*b*) C. *si.*
(*c*) C. rep.

(1) Lib. II, cap. 7, n. 9, P. L. 32, 1349.
(2) P. L. 196, 1118.

Digitized by Google

nobilius libero arbitrio », distinguens liberum arbitrium ab intellectu, et cap. 6 (1) : « Caput totum regit et liberum arbitrium. Et, sicu-ex hiis omnibus quae extra hominem sunt » ; et sequitur infra « Print cipatur » etc.

Tertia ratio est quia quanto actus habet plus de virtute actus, tanto est nobilior, ut manifestum est; sed actus voluntatis est hujusmodi, quia virtus actus est univoca (*a*) ipsi objecto ipsum operans; sed actus voluntatis magis unit potentiam objecto quam actus intellectus, aliter Dionysius, non diceret amorem vim unitivam : actus enim amoris [unit] dupliciter primo formaliter et realiter; voluntas enim tendit in objectum secundum suam realitatem, etiam quando ipsum objectum desiderat; sed actus intellectus unit potentiam objecto intentionaliter; unit etiam virtualiter; et hoc dicitur primo formaliter (*b*) : nam voluntas, secundum Augustinum (2), copulat parentem proli; nec etiam sistit intellectus in aliquo actu intelligendi nisi per voluntatem. — Secundo, realiter, quia movet intellectum et alias potentias ad realem coniunctionem cum suis objectis; sed intellectus actus solum unit imo modo, scilicet formaliter intentionaliter, quia actus voluntatis magis unit, et si practicus intellectus uniat realiter, hoc non est nisi mediante voluntate. Item, secundum istos perfectius est aliquid in eo in quo est virtualiter quam in eo in quo est formaliter : agens enim aequivocum est nobilius effectu. Cum igitur unio sit virtualiter in voluntate et formaliter in intellectu, perfectius est in voluntate.

Quarta ratio, quia illa potentia est nobilior cujus vitium proprium est pejus, quia malum dicitur aliquid quia adimit; illud igitur vitium est pejus quod melius adimit; sed vitium, quod est in nobiliori, perfectionem nobiliorem adimit, quia pejus. Hoc etiam patet per inductionem, quia vitium proprium rationalis naturae pejus est quam vitium irrationalis (*c*) et vitium membri nobilioris pejus est quam ignobilioris. Sed vitium proprium voluntatis, cujusmodi est malitia, pejus est quam vitium proprium intellectus, cujusmodi est error aut ignorantia : peccatum enim in Spiritum Sanctum, quod est ex certa malitia, pejus (*d*) est quam peccatum ex ignorantia; quare etc.

Secundo, ostendo idem in speciali scilicet quod optimus actus voluntatis sit nobilior optimo actu (*e*) intellectus. Et hoc primo, quia si hoc illo melius simpliciter optimum, in hoc est melius optimo in illo secundum considerationem Aristotelis, III *Topicorum*, ut si homo simpliciter est melior equo, et optimus homo est melior optimo equo ;

(a) C. *univocus*.
(b) C. *intentionaliter*.
(c) C. *rationalis*,
(d) C. rep.
(e) C. add. *et*.

(1) P. L. 196, 1120.
(2) Cf. *De Trinitate*, XI, c. 4, n. 7, P. L. 42, 989.

Digitized by Google

sed ostensum est quod actus voluntatis simpliciter est melior intellectus ; quare etc. — Secundo, hoc patet, quia illud est melius quo efficimur meliores, ut patet, sed optimae actu voluntatis efficimur meliores quam actu intellectus, ut patet per Augustinum, *Enchiridion*, versus finem, scilicet 117 (1) capitulo : « Iam porro » etc. et II *Ethicorum* : « Scire parum aut nihil confert ad virtutem » ; quare etc. — Cum dices, sicut dicunt aliqui de caritate, scilicet quod actu voluntatis efficimur meliores, non simpliciter, sed in ratione meriti et quoad Deum : miror si haec conditio « quoad Deum » sit conditio diminuens « et esse propinquius Deo» ; certum non, quia quod est meliori propinquius, illud est melius, ut patet III *Topicorum*. — Tertio, hoc patet, quia illud est melius quo efficimur Deo magis placentes, quia quod est melius intelligenti, cujus judicum non potest falli nec voluntas obliquari, est simpliciter melius ; Deus est huiusmodi ; ergo illud quod est Deo melius et quod sibi magis placet est melius simpliciter ; sed per actum voluntatis magis placemus Deo, quia sicut amor est primum donum in quo omnia dona donantur, ita etiam amor in aliquo est primum placens, in quo omnia alia placent ; unde certum est quod crescente dilectione in nobis, crescit placentia nostra ad Deum. E contra autem est de cognitione : quanto enim aliquis plus habet de cognitione, si non diligit Deum, tanto magis displicet Deo et plus peccat. Et hoc etiam confirmatur : quia melius est diligi a Deo quam cognosci, quia diligi solum est bonorum, sed cognosci est commune omnium ; ergo et diligere Deum melius est quam ipsum cognoscere. Et confirmatur haec ratio : quia diligi a Deo melius est quam cognosci ratione effectus connotati, qui est vita aeterna ; sed hunc effectum consequitur diligens Deum, non autem cognoscens solum ; quare diligere est melius quam cognoscere.

Quanto hoc patet : quia ille actus est melior in quo consistit magis nostra beatitudo ; in patria magis consistit in actu voluntatis, licet consistat in utroque. Et hoc probatur secundum *Augustinum*, *De moribus Ecclesiae*, cap. 3 (2) : « Neque beatus qui habet quod amat » etc. et XIII *De Trinitate* (3). Hoc etiam patet ratione Aristotelis, II *Posteriorum*, ubi ponit talem regulam : « Si tu vis videre utrum aliquid sit melius alio, vide si hoc cum opposito illius sit melius quam illud cum opposito huius, et hoc simpliciter est melius illo, quia aut est melius aut aeque bonum aut minus bonum. Si cum ratione oppositi ipsi bono non possit esse melius, non potest esse aeque bonum aut minus » ; sed melius est summe diligere Deum et non cognoscere quam cognoscere et non diligere, quia diligere Deum est summum gaudium, secundum *Augustinum*, III *De Trinitate*, cap. 3, 4, 5 et 6 (4). —

(1) Num. 31, P. L. 40, 268.
(2) Num. 4, P. L. 32, 1312.
(3) Cap. 4, n. 7, P. L, 42, 1018.
(4) Rectius lib. VIII, cc. 3-6, P. L. 42, 940-956.

Digitized by Google

Dices : Non valet, quia hoc est impossibile quod diligat et non videat vel e converso : dicendum quod hoc non valet, quia dubium est utrum Deus potest facere unum istorum sine alio et vidi magnum hominem dicentem quod sic. Dato etiam quod sit impossibile, adhuc tenet regula Aristotelis. Item, hoc confirmatur : quia secundum Aristotelem, VIII *Ethicorum,* tyrannis est pessima politica, quia opponitur optimo (*a*), scilicet regno ; pessimum ergo opponitur optimo ; sed odire Deum est pessimum ; quare diligere Deum est optimum. Item illud est melius quod praeeligerent beati ; [sed beati] praeeligerent diligere Deum ipsi cognoscere, quia amicus nihil praefert amicitiae amici ; et beati sunt Deo amicissimi et ideo Dei amicitiam et eius dilectionem omnibus praeeligunt. Unde Anselmus, *De similitudinibus*, cap, penultimo (1), dicit quod plus vellet mergi in inferno quam peccare mortaliter ; non possent autem beati, ut videtur, praeeligere cognitionem Dei eius dilectioni sine peccato mortali ; quare etc.

Tertio, ostendo quod actus voluntatis est finis actus intelligendi in patria : quia actus intelligendi aut est pars beatitudinis integralis, sicut puto, quia non potest esse tota beatitudo, aut (*b*) aliquid praevium (*c*) ad beatitudinem. Si sit pars beatitudinis, ostensum est quod non potest esse pars nobilior : actus enim voluntatis nobilior est actu intellectus, ut ostensum est ; semper autem simpliciter (*d*) nobilior est finis partis majus nobilis. Si autem actus intelligendi sit dispositio praevia ad beatitudinem, multo magis est propter actum voluntatis, sicut propter finem. Unde dicit Aristoteles, I *Politicorum*, quod simpliciter quod deterius est gratia melioris ; unde dicit Anselmus quod dilectio simpliciter est finis actus intelligendi, libro II *Cur Deus homo*, cap. 1 (2) et *Monologion*, 48 et 67 cap. (3), ubi dicit quod « frustra Deus potestatem discernendi dedisset, si non voluntas secundum discretionem (*e*) diligeret aut odiret » ; si frustra, ergo discretio est propter electionem sicut propter finem.

1. Tunc dicendum ad rationes aliorum. Cum dicunt primo quod ultima perfectio irrationalium consistit in cognitione sensus et omne appetere ad hoc ordinatur : dico quod falsum est, quia tunc bruta magis quaererent et diligerent sensus magis cognitivos et in ipsis magis delectarent, quod falsum est, quia dicitur, III *Ethicorum* quod non delectantur nisi in tactu et gustu. — Et cum dicunt quod omne appetere ad hoc ordinatur, falsum est si propter finalem perfec-

(*a*) C. *optime* et add. *a*.
(*b*) C. *atque*.
(*c*) C. *primum*.
(*d*) C. *semper ;* item subinde.
(*e*) C. *distributionem*.

(1) Loco indicato, P. L, 159, 705-707, nihil tale invenitur.
(2) P. L, 158, 401.
(3) P. L. 158, 206, 215.

Digitized by Google

tionem, sed verum est quod appetere bene est propter sentire, sicut movens propter mobile, et ulterius ut ipsum apprehensum per sensum fugiat aut prosequatur,

2. Et cum addunt quod actus voluntatis non est finis, quia est inclinatio : dico quod inclinationi non repugnat ratio finis nec inclinationi in rem praesentem nec in rem absentem, quae est inclinatio desiderii finis. Dico « creaturae », quia creaturae quanto magis sunt inclinabiles in Deum, tanto sunt perfectiores, quia secundum Aristotelem, II *Physicorum* in finibus secundis ordinatis ad finem principalem quanto aliquid fini particulari propinquius, tanto melius; inter omnes autem fines subordinatos ad vitam beatam propinquius se habens est moveri et inclinari ad patriam, sicut si volo ire ad patriam, pecuniam, equos et omnia propter ire ad patriam et moveri, et ideo actus magis inclinans in patriam caelestem est nobilior; huiusmodi autem est actus voluntatis, et ideo actui voluntatis, licet sit inclinatio, non repugnat ratio finis.

3. Cum dicunt etiam quod actus intellectus speculativi est nobilior actu voluntatis sequentis ipsum, quia actus voluntatis fertur in speculationem : dico quod non est verum, quia tunc objectum voluntatis non esset eiusdem ambitus cum objecto intellectus speculativi, quod et ipsi negant. Item, actus voluntatis praeexigeret duas apprehensiones, unam scilicet qua apprehenderetur res ipsa, aliam qua speculatio apprehenderetur ut bona : hoc autem est falsum. Item, etiam in patria voluntas solum ferretur in speculationem seu visionem : quod etiam falsum est.

4. Cum dicunt intellectus est regula actuum voluntatis : dico quod est regula ostensiva et non effectiva ; voluntas autem est regula effectiva : unde movet et facit realiter, sed intellectus virtualiter[a]. Unde Augustinus, *Questione 4 contra paganos,* (1) dicit quod [in] voluntate propria metitur bonus homo bona facta » etc. Regula autem effectiva nobilior est regula ostensiva.

5. Cum dicunt ulterius quod actus intellectus respectu cujuscumque obiecti secundum se est nobilior quocumque actu voluntatis etiam dilectione[b] Dei, reputo valde male dictum : hoc enim est revocare homines ab amore Dei, quia semper oportet tendere ad melius ; si igitur melius est cognoscere festucam aut mathematica quam Deum diligere, tunc magis oporteret ad hoc tendere. Item hoc est contra ipsos, quia praeeminentiam intellectus ad voluntatem probant per eminentiam obiecti ; sed dilectio Dei habet nobilius obiectum quam cognitio cujuscumque infra Deum. — Nec valet quod dicunt quod actus intelligendi est quaedam quietatio intelligentis et actus voluntatis est quae-

(a) C. *verbaliter.*
(b) C. *visione.*

(1) Num. 26, P. L. 33, 381

Digitized by Google

dam inclinatio et motio, quia cum visio, scilicet actus oculi, sit similiter quaedam quietatio videntis, visio esset nobilior dilectione Dei : quod falsum est et etiam ipsi concedunt. — Item, Deus etiam esset beatior quoad intellectum quam sit beatus quoad voluntatem, nisi forsan per accidens : quod falsum est.

[AD OBJECTA] Tunc dicendum est ad principalia argumenta. 1-2. Ad primum enim et secundum patet ex dictis solutio.

3. Ad tertium dicendum quod res in se ipsa simpliciter [habet] esse nobilius, in intellectu autem secundum quid.

4. Ad quartum, Damascenus loquitur de obiecto causato a voluntate.

5. Ad quintum dicendum quod voluntas bene vult velle propter ipsum velle in generali et in speciali, ut ostensum est.

6. Ad sextum dicendum quod in beatitudine sunt tria : primo, Dei visio ; secundo, eius dilectio ; tertio, laus quae ex amore procedit et ideo, quia laus sequitur actum beatificum et est cum eo, dicitur laus esse beatitudo.

7. Ad septimum dicendum quod Augustinus non vult ibi comparare intellectum ad voluntatem, sed totam partem intellectivam ad partem sensitivam : nunquam enim inveni Augustinum nec Aristotelem comparare intellectum ad voluntatem secundum dignitatem.

8. Ad octavum *(a)* dicendum quod licet voluntas non tendat in aliquid nisi sit apprehensum illa ratione, tamen prima ratio sub qua aliquid apprehenditur *(b)* non est ratio bonitatis ; prima autem ratio sub qua voluntas tendit in aliquid est ratio bonitatis.

9. Ad nonum (*c*) dicendum quod voluntas non sequitur necessario judicium rationis, immo potest non sequi. — Ergo dicis tu : frustra discernit ratio : dicendum quod non est inconveniens aliquid esse otiosum in isto ; non est autem aliquid otiosum in natura communi et in toto universo, sed bene est aliquid otiosum in natura particulari : inconveniens enim est quod aliquid non attingat finem ad quem ordinatur ab agente communi, sed non est inconveniens quod non attingat finem ad quem ordinatur a natura vel agente particulari ; non est ergo inconveniens in hoc discretionem esse frustra.

GONSALVUS, MINOR.
Edidit FR. E. LONGPRÉ.
O. F. M.
Quaracchi.

(a) C. *septimum.*
(b) C. add. *et.*
(c) C. *octavam.*

Digitized by Google

UNE RÉPARATION

LE CHANOINE JEAN-JOSEPH LOISEAUX, TRÈS RÉVÉREND PÈRE PIAT DE MONS, FRÈRE-MINEUR CAPUCIN.

(Suite).

Lorsque parut au début de 1870 l'ouvrage dont nous avons parlé dans notre article précédent (1), il y avait un an déjà qu'avait été publiée par M. Loiseaux la *Nouvelle Revue Théologique.* Il avait toujours nourri le projet de faire revivre la *Revue Théologique Belge,* que nous avons vu disparaître en 1863. Nous avions pu constater alors (2) que sa publication en Belgique, et sous ce titre, lui suscitait certaines difficultés de la part de M. Jouby, mais nous ne soupçonnions pas qu'elles avaient amené sa disparition. M. l'abbé Firmin Grenu, l'un des successeurs de M. Falise à la cure de Blaugies (3), nous a dit depuis tenir de M. Falise même que, si la *Revue Théologique* avait dû cesser de paraître, la faute en était à l'éditeur de Paris. M. le Chanoine Fournier écrivait dans le même sens en 1911 à Mgr Monnier : « L'arrêt brusque de la *Revue Théologique* ne peut guère être attribué qu'à des prétentions exagérées de l'ancien éditeur » (4). Rapprochons de ces témoignages autorisés ce que nous lisons, d'une part dans la lettre de Mgr Gallot du 23 juin 1868 : « M. Jouby se regarde toujours comme propriétaire du titre de *Revue Théologique,* mais c'est une

(1) *Et. Fr.* XXXVI p. 519-33.

(2) *Ibid.* XXIX p. 282-86.

(3) Décédé, le 1 avril 1922, dans la 80e année de son âge. Voir Chan. Vos *op. cit.* VII p. 204-05 ; *Acta et documenta Dioec. Torn.* V. 1919-22 p. 311.

(4) Mgr Monnier, Ev. Tit. de Lydda, Auxiliaire et Vic. Gén. de Mgr l'Archev. de Cambrai, décédé en 1916 à l'âge de 97 ans, et M. le chan. Fournier, supérieur honoraire du collège de Bavai, mort en 1913 âgé de 87 ans, étaient deux anciens amis de MM. Loiseaux et Falise (Lettres du 4 et 5 juill. 1911, du 21 août 1923).

Digitized by Google

propriété qui paraît devoir rester longtemps en friche », et d'autre part dans une lettre du 12 janvier 1869 de M. Jouby lui-même : « Personne en France n'a le droit de continuer la *Revue Théologique* que nous ». Cela suffit.

Le 20 juin 1865 M. Loiseaux devenait chanoine Titulaire de la cathédrale de Tournai. Dès qu'il se fut fixé dans la ville épiscopale, il jugea l'occasion favorable pour songer à publier une revue théologique chez M. Henri Casterman et, tout au plus tard vers la fin de l'année 1867, sa résolution fut prise : il fonderait une *Nouvelle Revue Théologique,* elle serait anonyme et paraîtrait au 1er janvier 1869. Il communiqua la décision prise à M. Falise et lui demanda de reprendre le travail avec lui, à l'avantage et pour le plus grand bien du clergé. Celui-ci présenta quelques objections, mais se rallia ensuite au projet de son ami.

Dès janvier 1868, ils se mirent à l'œuvre pour obtenir le concours de quelques collaborateurs. A la demande de M. Loiseaux, M. Falise écrivit à Mgrs Gallot et de Conny que nous connaissons déjà (1). Lui-même obtint à Tournai le concours de MM. Clément Wattecamps, bachelier en Droit Canon de l'Université de Louvain et Professeur au Séminaire, Frédéric Maton, licencié en Théologie de la même Université et Chanoine titulaire à Tournai, et J.-B. Deneubourg, docteur en Théologie du Collège romain et curé de Froyennes (2). Ne voulant pas paraître sans l'approbation de l'Ordinaire, M. Loiseaux prit sur lui de faire les démarches nécessaires auprès de Mgr Labis (3). Nous ignorons à quel moment précis il les commença, mais elles semblent n'avoir pas aisément abouti : « Vous serez sans doute surpris de mon long silence, écrivait-il le 25 novembre 1868 à M. Falise. La cause est le temps que Mgr a pris pour se décider à nous donner l'approbation. Après lui en avoir parlé deux fois, M. le Vicaire Général Voisin m'a conseillé de l'aller trouver. J'ai eu une longue conférence avec lui, ai répondu à toutes ses objections. Je croyais la chose terminée, d'autant plus qu'il en a parlé au Vicariat le lendemain, paraissant très bien décidé à nous donner l'approbation. Ce

(1) *Et. Fr.* XXVIII p. 220 not. (4) et XXIX p. 270 not. (1).

(2) *Ann. de l'Univ. Cath. de Louvain* 1849 p. 101, 1855 p. 96 et 1857 p. 101 ; *Le Collège Ecclés. Belge à Rome.* p. 118 n. 26. Lettres Loiseaux-Falise 17 oct., 12 et 15 nov., 1 déc. 1868; 13 fév., 7 et 29 mars, 5 et 26 avril, 5 et 8 mai, 28 août 1869.

(3) Sur Mgr Gaspar-Joseph Labis, voir *Semaine religieuse* de Tournai 1872 et 1873 ; *Ann.* de Louvain 1872 p. 3 et 1873 p. 338-51.

Digitized by Google

retard nous fait différer l'apparition de la première livraison jusqu'au 15 janvier, comme vous verrez au prospectus ci-joint. » A ce moment, M. Loiseaux n'était donc pas encore tout à fait assuré d'obtenir l'*Imprimatur* à Tournai, et voici qu'un autre périodique du même genre s'annonce à Malines. « Avez-vous reçu, demande-t-il dans la même lettre, le prospectus de la Revue que MM. de Moer et Jouby vont publier pour nous couper l'herbe sous le pied? Cela ne m'effraye pas, ni M. Henri. » Le 27 M. Falise lui répond qu'il n'a pas encore vu le prospectus en question, mais qu'on lui en a parlé. M. Loiseaux le lui envoie par retour du courrier, et il y inscrit : « Publiez immédiatement notre prospectus. J'ai reçu aujourd'hui même l'assurance que nous aurons l'approbation. » Mgr Gallot, auquel on le fit savoir aussitôt, écrivait de Rome le 31 décembre : « L'approbation de Mgr de Tournai est un gage tout spécial de succès auquel vous attachez justement un grand prix » (1).

Nous venons de faire allusion à deux prospectus. Ils furent lancés l'un et l'autre en novembre 1868, le premier à Malines pour une *Revue Ecclésiastique* par MM. Van Moer, le second à Tournai pour la *Nouvelle Revue Théologique* par M. Casterman (2). Cette coïncidence ne fut pas sans nous intriguer, d'autant plus que nous lisions dans le premier : « On peut s'abonner, pour la France, chez Jouby libraire à Paris », et dans une lettre (1 décembre 1868) de M. Falise à M. Loiseaux : « A Malines, c'est un mystère que cette publication, et personne ne connaît les collaborateurs. Je crois bien que Jouby fera un fiasco complet. » Nous en sommes venu, et tout naturellement, à penser que derrière les Van Moer de Malines se trouvait Jouby de Paris. — Nous avons appris à bonne source les noms des principaux collaborateurs, que M. Falise n'a peut-être jamais

(1) Lettres Loiseaux-Falise-Gallot-de Conny-Jouby 31 janv., 23 juin, 8 juill., 1 sept., 16 et 26 oct., 18, 25 et 27 nov., 1, 4 et 31 déc. 1868; 12, 14 et 23 janv., 6 fév. 1869; *Et. Fr.* XXIX p. 281 et not. (3), p. 284 not. (4).

(2) Revue Ecclésiastique ou Recueil de questions de Théologie, Droit Canon, Liturgie, Histoire ecclésiastique, Archéologie chrétienne, Eloquences sacrée, Musique religieuse, donnant en outre les faits religieux les plus importants, la biographie des principaux membres du clergé et la bibliographie des ouvrages concernant la Religion catholique, *par une société de Prêtres*. 1re année. 1869. 1re Livraison. Malines E. et J. Van Moer éditeurs. (Feuillet in-8 de 4 p.)

Nouvelle Revue Théologique ou série d'articles et de consultations sur le Droit Canon, la Liturgie, la Théologie morale, etc. *Par une Société d'Ecclésiastiques. Avec Approbation.* Tournai H. Casterman éditeur. (Feuillet in-8 de 4 p.)

Nous avons retrouvé ces deux prospectus parmi les papiers de M. le chanoine Falise, recueillis à sa mort (2 janvier 1881) par le T. R. P. Piat.

Digitized by Google

connus : L'initiative de cette *Revue Ecclésiastique* revient à M. l'abbé Van Moer, aumônier de l'Hospice Oliveten à Malines. Il s'associa M. l'abbé J.-B. Cras, licencié en Droit canon de l'Université de Louvain (1) et alors vicaire à Sainte-Gudule de Bruxelles. Il obtint la collaboration des RR. PP. Jérôme Van Rooy et Bernard Van Loo, Frères-Mineurs Récollets. Enfin, plusieurs autres prêtres séculiers lui promirent aussi leur concours. Nous tenons ces détails de notre confrère, le R. P. Libert de Malines, qui les tenait lui-même de son frère M. l'abbé J.-B. Cras. — Voici ce que nous apprennent d'autre part les lettres Jouby-Gallot-Falise-Loiseaux (2). Dès que M. Jouby eut connaissance de la publication d'une revue théologique par la Maison Casterman, il s'en prit à M. Falise, vint en Belgique et vit les éditeurs Van Moer. Ceux-ci lui proposèrent de se joindre à eux pour lancer la *Revue Ecclésiastique,* et rentré à Paris il écrivit le 16 octobre 1868 à M. Falise : « Nous venons vous demander de vouloir bien nous dire si c'est irrévocablement que vous publiez chez Casterman de Tournai, comme on vient de nous le dire. Nous avons besoin d'avoir votre dernier mot, pour prendre un parti sur une affaire pendante. » L'affaire pendante n'était autre que la proposition faite par les éditeurs malinois. Nous le voyons à la lettre de M. Jouby du 12 janvier 1869 : « Quand nous avons cru l'affaire sans remède, il nous a été fait des propositions que nous avions accueillies, et que pourtant nous ne voulions pas accepter sans vous demander si absolument nous devions renoncer à la *Revue Théologique ;* et c'est après votre dernière réponse que nous avons accepté la *Revue Ecclésiastique.* » — Le prospectus de Malines fut lancé dès avant le 25 novembre, puisque à cette date M. Loiseaux demandait à M. Falise s'il ne l'avait pas encore reçu. Il fut favorablement accueilli, car beaucoup crurent en y voyant le nom de M. Jouby qu'il s'agissait d'une reprise de la *Revue Théologique.* Aussi M. Falise écrivit-il le 1 décembre à M. Loiseaux : « Le prospectus Van Moer a trompé un grand nombre de confrères ». Mgr Gallot lui-même y fut trompé, à cause de la réclame faite pour Malines par M. Jouby ; mais il s'informa auprès de M. Falise et, en remerciant pour les explications données, il écrit : « M. Jouby regrettera de ne pas s'être

(1) *Ann. de l'Univ. Cath. de Louvain* 1864 p. 173 ; *Le Collège Ecclés. Belge à Rome* p. 121 n. 40.

(2) 23 juin, 16 et 26 oct., 18, 25 et 27 nov., 1, 4 et 31 déc. 1868 ; 12, 14 et 23 janv., 6 et 25 févr. 1869.

Digitized by Google

arrangé de manière à conserver ou plutôt à reprendre cette affaire. Je regretterais de mon côté que vous eussiez cédé la première place dans cette œuvre, si vous ne l'aviez cédée à un homme si digne de l'occuper. » — Un dernier détail au sujet du périodique de Malines, et que nous tenons également de notre R. P. Libert : Lorsque M. l'abbé J.-B. Cras vit dans le *Journal de Bruxelles* (1) que MM. Loiseaux et Falise allaient publier, le 15 janvier 1869, une *Nouvelle Revue Théologique* annoncée comme continuation de la *Revue Théologique,* il retira son adhésion à la revue de Malines et conseilla à M. l'abbé Van Moer, non seulement de renoncer à son projet mais aussi de rembourser l'abonnement à ceux qui l'avaient déjà payé. Ce qui fut fait.

Quant au prospectus de la *Nouvelle Revue Théologique,* M. Falise en avait fait une première rédaction à la demande de M. Loiseaux, et celui-ci en arrêta le texte définitif. Il y fit, tout au début, une correction qui mérite d'être notée. M. Falise, parlant de la *Revue Théologique,* avait écrit que les rédacteurs en avaient suspendu la publication *parce qu'ils avaient de trop nombreuses occupations.* M. Loiseaux biffa ces derniers mots et mit à leur place *pour des raisons que nous n'avons pas à exposer ici.* C'était à l'œil droit de M. Jouby. — Ce prospectus est signé des noms de MM. Loiseaux et Falise. L'intention première de M. Loiseaux était de n'annoncer qu'une Société d'Ecclésiastiques et de ne publier aucun nom. Il changea d'avis sur le conseil d'un ami. « J'ai cru devoir mettre nos noms, écrivait-il le 25 novembre à M. Falise, et surtout le vôtre pour la France. Un homme très à même d'en savoir quelque chose nous a dit que c'était tout à fait nécessaire. » M. Falise était en effet très connu en France, où s'étaient répandus ses savants ouvrages de liturgie rédigés en langue française. M. le Chanoine Loiseaux n'aimait guère à parler de lui-même. Aussi, ajouterons-nous ici qu'en Belgique, particulièrement dans le diocèse de Tournai, et auprès de tous ceux qui s'intéressaient aux études théologiques et juridiques, le nom de l'ancien professeur du Séminaire, de l'auteur du *Traité canonique du Jubilé,* de

(1) M. Falise annonçait à M. Loiseaux, dans la lettre du 1 déc., que le *Journal de Bruxelles* reproduisait ce jour-là leur prospectus. Nous l'y avons en effet trouvé en entier, à la 2e page du journal. La veille, 30 nov., le même journal avait déjà annoncé, en 4e page, la publication au 15 janv. suivant de la *Nouv. Rev. Théol.* chez Casterman à Tournai. Nous avons également trouvé dans le quotidien bruxellois, à la date du 3 déc., un petit article bibliographique en 2e page et une annonce en 4e page pour la *Rev. Ecclés.* de Malines.

Digitized by Google

l'*Examen du projet de loi sur le temporel du culte*, du rédacteur des articles sur les *Canonistes contemporains* dans la *Revue Catholique,* était pour la *Nouvelle Revue* une des meilleures recommandations. — Ce magnifique prospectus, signé par les deux principaux rédacteurs connus de la *Revue Théologique* et déjà publié par le *Journal de Bruxelles,* fut répandu à profusion et reçut un très favorable accueil. M. Jouby le constatait lui-même lorsque, parlant dans une lettre du 12 janvier 1869 de la *Revue Ecclésiastique,* il écrivait : « A tort ou à raison nous croyons que votre comité de rédaction a empêché cette revue de paraître, par son influence. » Il ignorait sans doute que le comité de Malines y avait lui-même renoncé. — Il ne restait plus qu'à prendre les derniers arrangements avec l'éditeur et à signer le contrat. Ce dernier fut passé le 5 décembre 1868 entre M. le Chanoine Loiseaux et M. Henry Casterman. M. Falise y fut présent mais n'y intervint pas, afin d'éviter toute difficulté avec M. Jouby (1).

*
* *

La *Nouvelle Revue Théologique* fut lancée le 15 janvier 1869 (2). M. Loiseaux, qui en avait la direction, fit adresser le premier cahier non seulement aux souscripteurs mais à de nombreux ecclésiastiques tant séculiers que réguliers de Belgique et des pays voisins. M. Falise lui écrivit lettre sur lettre, dans la première moitié de l'année, pour lui rappeler les noms d'anciens abonnés. De longues listes d'adresses lui arrivèrent de M. De Mulder, vicaire général et président du Séminaire à Gand, de M. Delogne, vicaire général à Namur et du Chanoine Henrotte de Liége. M. le chanoine Euzet, directeur de la *Semaine Religieuse* de Montpellier, fit dans ce bulletin une très active propagande parmi le clergé de France. Mgr Gallot demanda de Rome, en février et mars, des prospectus et des numéros pour faire connaître la *Revue* en Italie, surtout à Rome ; et peu de temps après, on recevait de là de nombreuses souscriptions et même la

(1) Farde-Casterman L 86 ; Lettres de MM. Loiseaux et Falise 23 janv., 6 fév. et 29 mars 1869.

(2) Nouvelle Revue Théologique ou Série d'articles et de consultations sur le Droit canon, la Liturgie, la Théologie morale, etc. par une Société d'Ecclésiastiques, publiée sous la direction de MM. J.-J. Loiseaux, chanoine titulaire, ancien professeur de droit canonique et d'histoire ecclésiastique au Séminaire de Tournai, et J.-B. Falise, auteur de plusieurs ouvrages sur la liturgie. *Avec approbation de l'évêché de Tournai.* In-8 V° H. Casterman Tournai.

Digitized by Google

proposition d'échange faite, soit par des revues italiennes, soit par des recueils officiels de Rome (1).

A la fin de l'année 1869, la *Nouvelle Revue* était déjà très répandue. Aux années suivantes, le nombre des abonnés alla toujours croissant : Au début de 1874 ils étaient plus de 1400 (2), en 1880 M. Falise déclarait à l'un de ses interlocuteurs qu'ils étaient près de 2000 (3), et en 1881 le P. Piat remerciait ses nombreux abonnés dont le nombre dépassait 2000 (4). Il fallut bientôt augmenter le tirage et songer à la réimpression des premières années : Aussi avons-nous constaté que chacun des douze premiers volumes eut deux éditions, et que celui de 1869 en eut trois. Nous devons répéter ici ce que nous avons dit déjà des *Mélanges Théologiques* : Jamais, périodique purement ecclésiastique n'eut pareille vogue. Celui-ci la dut surtout à M. Loiseaux, au T. R. P. Piat. Nous disons surtout, pas exclusivement, car le Directeur principal de la *Nouvelle Revue Théologique* eut, du moins au début, des collaborateurs que nous avons déjà fait connaître et dont il convient de dire un mot.

Voici d'abord Mgr de Conny, Vicaire Général à Moulins. Il aurait tant aimé « s'occuper activement d'une si bonne entreprise » ; mais réduit à l'impuissance par un affaiblissement très inquiétant de la vue, ne pouvant consulter par lui-même sa bibliothèque, ni mettre quoi que ce soit par écrit sans l'aide d'un secrétaire, il dut se contenter de dicter un seul article qui fut publié dans le 2e cahier de la *Revue* (5). Maintes fois encore dans la suite, Mgr de Conny exprima « son grand regret de ne pouvoir collaborer à une œuvre si utile au clergé » (6). — M. Deneubourg publia dans la *Nouvelle Revue,* aux années 1869 et 1871, une série d'*Etudes canoniques sur les Vicaires paroissiaux* (7). Il l'interrompit dès l'apparition de son ouvrage édité

(1) Lettres Loiseaux-Falise-Gallot 12 et 27 nov., 1 déc. 1868 ; 14, 23 et 37 janv., 6, 13, 16 et 25 fév., 7 mars, 26 avril, 22 juin, 1 sept. 1869.

(2) Correspondance du P. Piat, en 1873 et 1874, avec M. Van Looy administrateur chez Casterman (Farde-Casterman L 86).

(3) *Mgr Dumont devant l'histoire* p. 58.

(4) Voir page détachée, signée *F. Piat, directeur,* en tête du volume de 1881.

(5) *Nouv. Rev. Théol.* 1869 p. 201-06. Le savant prélat publia encore plus tard, et par la dictée, deux opuscules liturgiques dont la *Revue* fit un grand éloge (1875 p. 100-10 et 1878 p. 266-86).

(6) Lettres du 8 juill. et 21 nov. 1868, 31 janv. 1869, 19 janv. 1874, 17 sept. 1878, 27 avril 1880. Ces lettres ne portent que la signature presque illisible de Mgr de Conny.

(7) *Nouv. Rev. Théol.* 1869 p. 154-200, 287-314, 368-90 ; 1871 p. 254-83, 372-87, 501-10.

Digitized by Google

sous le même titre. M. Falise demandait à M. Loiseaux dans une lettre du 29 mars 1869 : « Adoptez-vous tous les principes de M. le Dr Deneubourg sur les vicaires » ? Nous ignorons ce que M. le Chanoine répondit alors à son ami ; mais lorsque le P. Piat fait en 1872 la critique de l'ouvrage de M. Deneubourg, il n'en paraît pas trop satisfait et il y signale maint passage à corriger lors d'une nouvelle édition (1). — Quant à MM. Wattecamps et Maton, au premier revient la *Dissertation sur la manière de s'accuser de ses fautes au tribunal de la Pénitence* (2). Le 25 novembre 1868, M. Loiseaux communiquait à M. Falise que M. Wattecamps préparait un article pour la 1re livraison. Or, nous n'y trouvons que cette dissertation dont nous ignorions l'auteur. Elle demeura inachevée. Le 10 novembre 1871, Mgr Gallot s'informait encore auprès du P. Piat s'il ne donnerait pas « la suite de cette belle étude. » D'autre part nous avons appris de plusieurs prêtres habitant Tournai à cette époque, qu'à l'occasion du Concile du Vatican ces Messieurs et M. le chanoine Loiseaux avaient écrit dans la *Revue Théologique* contre Mgr Maret. Dès lors, nous leur attribuons un article en 1869 *Examen de l'ouvrage de Mgr Maret intitulé : Du Concile Général et de la paix religieuse,* et trois en 1870 *Examen du système de Mgr Maret touchant la monarchie tempérée de l'Eglise* (3); nous ignorons toutefois lesquels de ces articles reviennent à chacun d'eux. Quant aux deux articles en 1870 *De l'opportunité de la définition de l'infaillibilité pontificale* (4), nous devons les attribuer à M. Loiseaux; et puis il ressort de sa lettre du 16 janvier 1872 à M. Falise que MM. Wattecamps et Maton ne publièrent plus rien dans la *Revue* de 1871. — A partir de 1871, il en fut dans la *Nouvelle Revue* comme au temps de la *Revue Théologique Belge :* M. Loiseaux se trouva seul avec M. Falise et Mgr Gallot. (5). Celui-ci, dès qu'on lui en fit la demande en 1868, accepta de reprendre sa collaboration à la *Revue* et d'être comme par le passé son Correspondant à Rome (6). Il s'informa sur-le-champ auprès du Directeur sur

(1) *Etude canonique sur les Vicaires paroissiaux* par J.-B. Deneubourg. Tournai Ve H. Casterman 1871. Voir *ibid.* 1872 p. 179-201, 273-301.

(2) *Ibid.* 1869 p. 67-86.

(3) *Ibid.* 1869 p. 646-68 ; 1870 p. 5-39, 227-73, 376-413.

(4) *Ibid.* 1870 p. 83-156, 274-98.

(5) *Et. Fr.* XXIX p. 285-86 et notes.

(6) Lettres Gallot-Loiseaux-Falise 31 janv., 23 juin, 1 sept., 26 oct., 2, 12, 22, 25 et 27 nov., 1, 4 et 31 déc. 1868; 14 janv., 13 et 25 févr., 7, 18 et 29 mars, 4 et 13 mai 1869; 29 déc. 1870.

Digitized by Google

les matières à préparer, et lui promit d'envoyer aussitôt la suite de son étude interrompue en 1863 sur les *Confesseurs des religieuses* (1). Il publia dans la *Revue* de 1869 une dissertation sur les usages particuliers de l'Eglise de Nantes et un commentaire sur quelques décrets de la S. Congrégation des Indulgences. C'est lui qui fit parvenir à M. Loiseaux, de 1868 à 1875, les *Conférences Romaines* (2). A l'approche du Concile du Vatican et pendant toute la durée du Concile (8 décembre 1869 au 20 octobre 1870), Mgr Gallot (3) témoigna d'un grand dévouement à M. Loiseaux et à la *Revue :* Dès 1868 il y avait eu question de tenir les lecteurs de la *Nouvelle Revue* au courant de tous les événements; mais l'apparition de *L'Echo de Rome* (4) fit douter si le projet présentait encore quelque utilité, et d'autre part la loi du secret imposée par le Pape Pie IX (5) fit penser qu'il serait difficile pour le prélat de communiquer des choses suffisamment intéressantes. M. Loiseaux y renonça. Et cependant, nous avons trouvé toute une liasse de lettres, de manuscrits (6), de documeuts, de coupures de journaux romains, envoyés par Mgr Gallot pendant le Concile. Après le Concile et jusqu'en 1873, comme ses lettres en témoignent (7), Mgr Gallot fit pour M. Loiseaux de nombreuses démarches et visites dans les Congrégations romaines. La mort inopinée de Mgr Baillès, arrivée le 17 novembre 1873, le mit

(1) Ces études furent publiées en 1869 p. 113-37, en 1871 p. 511-44 et en 1873 p. 277-98. Cette dernière série fait suite à celle que nous avons donnée plus haut, *Et. Fr.* XXIX p. 286 not. (5).

(2) Dissertation, voir 1869 p. 391-407. — Commentaire, *ibid.* p. 87-109, 671-72. — Conférences romaines, *ibid.* p. 345-67, 465-68; 1870 p. 165-86; 1871 p. 139-53; 1872 p. 259-72; 1873 p. 125-38; 1874 p. 480-507; 1875 p. 125-53.

(3) Mgr Gustave Gallot fut, au Concile du Vatican, parmi les *Introducteurs* désignés par le Pape Pie IX dans ses Lettres apostoliques *Multiplices inter* du 27 nov. 1869 S VI *De Officialibus Concilii* n° 7 : « Assignatores locorum, Dilectos Filios.., Gustavum Gallot,.. Cubilarios Nostros honorarios. » Voir Granderath, *Hist. du Conc. du Vat.* I p. 465-80, II p. 12; Victor Frond, *Act. et Hist. du Conc. Œcum. de Rome* VII, p. 70.

(4) *L'Echo de Rome*, Revue des travaux du Concile, des diverses Académies et Congrégations romaines. Dir. : B. Grassiat, Prot. Ap., Doct. en théol. et droit can. *L'Echo* s'adressait au clergé, et parut à partir de nov. 1868. En février 1869, fut publié un *Petit Echo de Rome* destiné aux laïcs. Ils prévinrent bientôt leurs lecteurs que le secret, imposé à tous ceux qui de près ou de loin avaient à s'occuper de l'Assemblée conciliaire, les mettait dans l'impossibilité d'être fixés, sur les matières qu'on y traiterait. Ils furent fusionnés en mai 1870. La *Rev. Cath.* de Louvain disait en janv. 1869 (1 p. 103) que *L'Echo de Rome* ne répondait guère à l'attente.

(5) Granderath, *op. cit.*, I p. 123 et 30.

(6) 114 pages in-8 d'une écriture très serrée.

(7) 29 déc. 1870; 30 mars, 19 mai, 23 oct. et 10 nov. 1871; 10, 12 et 24 avril, 4 et 18 sept., 6 nov. et 3 déc. 1872; 31 janv., 21 et 27 mars, 26 avril, 6 et 20 août 1873.

Digitized by Google

dans l'impossibilité de continuer son travail à Rome pour la *Revue*. (1), et dès qu'il put reprendre sa correspondance avec le P. Piat en mai 1874, il dut lui annoncer son départ plus ou moins rapproché mais définitif de Rome, et la fin prochaine des relations « non moins utiles qu'agréables pour lui-même » qu'il avait eues avec lui comme Correspondant de la *Revue*. Le P. Piat, en exprimant au digne prélat la peine ressentie à l'annonce de son départ et le regret d'être bientôt privé de son précieux dévouement, le pria de bien vouloir rechercher à Rome avant son départ un homme de bonne volonté pour le remplacer. Mgr Gallot trouva le R. P. Eschbach, supérieur du Séminaire français, et quitta la Ville éternelle le 25 mai 1875. Il se rendit à Chavagnes-en-Paillers (Vendée) où, un mois plus tard, il fut placé à la tête de sa Congrégation (2).

M. l'abbé Falise fut, pour la *Nouvelle Revue Théologique* et jusqu'à sa mort en 1881, ce qu'il avait toujours été jadis pour les *Mélanges* et la *Revue Théologique,* l'ami fidèle, l'aide dévoué, le collaborateur inlassable de M. le chanoine Loiseaux, du T. R. P. Piat. Comme par le passé, il s'occupa plus particulièrement de liturgie et répondit à la plupart des consultations liturgiques. Parmi les nombreux travaux de M. Falise signalons en 1869 *De la force obligatoire du directoire diocésain* (3) et des *Commentaires sur quelques décrets récents de la S. C. des Rites* qu'il poursuivit dans tout le cours de la 1re série (4). A partir de 1870, il entreprend des *Etudes sur les autels* qu'il ne termine que quelques mois avant sa mort (5). Le R. P. Golenvaux S. J., parlant du dernier article de M. Falise sur ce

(1) Lettres Gallot-Piat 8 mai, 27 août, 15 oct., 6 et 28 déc. 1874 ; 30 janv., 19 et 27 fév., 28 juin et 18 nov. 1875. Mgr Gallot dut accompagner à Luçon la dépouille mortelle de Mgr Baillès. Rentré à Rome, il eut à inventorier les écrits, documents et livres de l'illustre défunt, qui était Consulteur de l'Index et dont la bibliothèque contenait 30.000 volumes. Cette riche et savante collection fut léguée à l'évêché de Luçon. — Sur Mgr Baillès, voir *L'Episcopat Français* (1802-1905) par Mgr Baunard p. 306 ; *Biographie générale* de Firmin Didot, Tom. 4; *Louis Veuillot*, par Eugène Veuillot, Tom. 2 p. 379 ; *Nouv. Rev. Théol.* 1874 p. 90-94, 207 : Le P. Piat y annonce le décès de Mgr Baillès, fait son éloge et celui de son ouvrage *La Congrégation de l'Index mieux connue et vengée*. Voir aussi *Et. Fr.* XXVIII p. 216 not. (1).

(2) Voir Migne, *Encyclopédie théologique, Dictionnaire des Ordres religieux* Tom. IV p. 760-63 ; Herder, *Kirchen Lexikon* Tom. VIII p. 728 ; Firmin Didot, *Biographie générale* au nom du fondateur le P. Baudoin.

(3) *Nouv. Rev. Théol.* 1869 p. 31-51, 256-78.

(4) *Ibid*, p. 138-53, 315-26, 497-520, 629-45 ; 1870 p. 40-59, 187-226, 349-75, 472-502 ; 1871 p. 34-56 ; 1880 p. 70-92, 151-64, 229-43, 495-516 ; 1881 p. 505-24.

(5) *Ibid.* 1870 p. 585-606 ; 1871 p. 184-211, 355-71, 467-89 ; 1872 p. 156-78, 596-625 ; 1878 p. 266-86, 524-41 ; 1879 p. 255-67, 399-441, 577-90 ; 1880 p. 477-94, 589-615.

Digitized by Google

sujet, disait dans la *Nouvelle Revue* de 1882 : « Il avait, ce semble, épuisé la matière qu'il avait entrepris d'exposer. On eut dit que, sentant la mort venir, il voulait terminer une œuvre magistrale par un chapitre caractéristique, où nous trouvons exposées de la façon la plus lucide et la plus complète, les conditions requises pour la validité de toute consécration d'autel. » (1) A la fin de 1871 le P. Piat, ayant reçu des plaintes sur la part trop large faite dans la *Revue* aux questions liturgiques, écrivit à M. Falise qu'elle devait devenir plus théologique, lui communiqua qu'il préparait lui-même une série d'articles sur les cas réservés et lui demanda « de travailler à la solution de quelques anciennes questions synodales. Il y en avait de si belles! » (2) M. Falise s'y mit aussitôt, interrompit momentanément ses autres travaux, et publia aux deux années suivantes, et même encore en 1875, des *Résolutions et Questions pastorales* très pratiques (3). En 1874 il se mit à des *Etudes sur les Oratoires publics,* et les poursuivit jusqu'en 1877 (4). Il donna en 1876 et 1877 la solution des cas liturgiques, proposés dans les Conférences Romaines de 1875-76 (5). Enfin, il entreprit encore en l'année 1879 une *Etude sur les usages et les abus en liturgie* (6) qui fut continuée après sa mort par le R. P. Golenvaux. M. Falise avait été nommé Chanoine Titulaire le

(1) *Ibid.* 1882 p. 61-79.

(2) Lettres du 7 nov. et 12 déc. 1871, 5 et 16 janvier 1871.

(3) *Nouv. Rev. Théol.* 1872 p. 389-408 ; 1873 p. 139-62, 301-19, 393-423, 587-615 ; 1875 p. 34-58, 176-204, 456-58.

(4) *Ibid.* 1874 p. 167-86, 585-613 ; 1875 p. 391-410, 519-37, 593-603 ; 1876 p. 53-74, 175-93, 616-29 ; 1877 p. 269-85, 529-51, 627-49.

(5) *Ibid.* 1876 p. 415-24, 505-20, 630-46 ; 1877 p. 110-21, 202-13, 409-15, 418-30, 513-28, 621-26. Lettre de M. Falise 13 mai 1877.

(6) *Ibid.* 1878 p. 129-48, 240-65, 376-93, 453-81, 581-609 ; 1879 p. 143-62, 290-306, 522-45, 591-606 ; 1880 p. 244-76 ; 1881 p. 59-78. Nous transcrivons ici un hommage rendu, à l'occasion de ces articles, par le R. P. Golenvaux S. J. au mérite de M. Falise et du R. P. Piat, dans une lettre du 25 octobre 1878 : « J'ai lu avec un grand plaisir votre belle Dissertation sur l'obligation des Décrets de la S. Cong. des Rites. J'y ai retrouvé cette science des rites sacrés, cette sûreté d'interprétation des règles liturgiques, cette fermeté de doctrine qui distinguent tous vos écrits et qui rendent si intéressants les savants arricles que vous publiez dans la *Nouv. Rev. Théol.* On ne vous reprochera pas assurément d'exiger de vos lecteurs une foi aveugle, ni de ne pas exprimer clairement toute votre pensée. Les six propositions, auxquelles vous avez su ramener toute la controverse, sont démontrées avec une rigueur de logique et une précision de termes qui ne laissent rien à désirer. Votre manière est celle des grands auteurs liturgiques, que vous avez si bien étudiés et compris. Elle se rapproche beaucoup de la façon d'écrire de votre collègue dans la rédaction, le R. P. Piat, dont les ouvrages sont si fort estimés, et qui a tant contribué, ainsi que vous, à mettre en honneur dans notre pays l'étude des sciences ecclésiastiques, spécialement celle du droit canon et de la liturgie. »

Digitized by Google

23 novembre 1876 et était venu se fixer à Tournai. Il y mourut le 2 janvier 1881. Sa mort attrista profondément le T. R. P. Piat, et fut une perte irréparable (1) pour la *Nouvelle Revue Théologique*.

*
* *

Après avoir indiqué tout ce qui, dans la 1re série de la *Revue* (1869-80), revient aux collaborateurs de M. Loiseaux, nous pouvons dire d'une manière générale que tout le reste y est de lui. Nous aurons toutefois à mentionner encore quelques collaborateurs d'occasion. A lui donc ces études et ces articles aussi nombreux que variés, par lesquels il a « accumulé dans la *Nouvelle Revue* des trésors de science » et en a fait « un des périodiques les plus autorisés dans le domaine de la morale et du droit canon » (2). A lui toutes les consultations théologiques et canoniques, et même une bonne part des Consultations liturgiques : elles sont éparses dans les trois premiers volumes, mais à partir de 1872 on en trouve la longue liste dans la *Table des articles*. A lui enfin, à l'exception des cas liturgiques, la solution de presque toutes les *Conférences Romaines* (3). On peut aisément constater, dans les premières années de la *Revue*, que M. Loiseaux faisait la plus grosse part du travail, et nous savons par une lettre à M. Falise du 16 janvier 1872 que l'année précédente il avait fait à lui seul autant de travail que ses trois collaborateurs ensemble : lui-même en avait fait la moitié, M. Falise un quart, Mgr Gallot et M. Deneubourg chacun un huitième. Et cependant, en cette même année 1871, il avait dû

(1) C'est le terme employé par le P. Piat, tant dans l'article nécrologique qu'il consacra à son ami et collaborateur (*Nécrologie*, feuillet glissé dans le dernier cahier de 1880 entre les pages 564 et 565) que dans l'avis *A nos abonnés* placé en tête du 1er numéro de 1881. Nous souscrivons à tout ce que le P. Piat dit de la science, de la piété, de la charité de M. Falise, d'autant plus que nous avons sous les yeux l'authentique de la lettre dont il parle et qui fut adressée de Rome en 1870 à M. Falise par Mgr le Patriarche d'Antioche des Syriens. Mais il attribue à M. Falise, et à lui seul semble-t-il, la fondation des *Mél. Théol.* et la direction de la *Rev. Théol.* Une réserve s'impose sur ce point. Il en était ainsi devant les éditeurs et aux yeux de beaucoup d'abonnés. Il ressort toutefois de ce que nous avons dit précédemment. que M. Loiseaux tint dès le début le rôle principal dans les périodiques qu'ils publièrent ensemble, et dont M. Falise se disait lui-même le *directeur apparent* (Voir *Mgr Dumont devant l'histoire*, p. 58).

(2) Mgr Van Roey dans *Le mouvement scientifique en Belgique 1830-1905*, II, p. 521.

(3) *Nouv. Rev. Théol.* 1869 p. 465-96, 593-628 ; 1870 p. 549-84 ; 1871 p. 57-96 ; 1876 p. 272-304, 393-414, 486-504 ; 1877 p. 83-109, 286-308, 409-17, 488-512 ; 1878 p. 194-200.

Digitized by Google

par ordre de notre T. R. P. Provincial passer tout le carême avant Pâques dans notre couvent de Mons, pour y faire l'essai de la vie capucine avant son admission définitive au noviciat ; rentré chez lui après Pâques, il dut mettre ordre à ses affaires, et au début de juillet se rendre en notre couvent d'Enghien pour y commencer son année de probation canonique (1).

Comme ses devancières la *Nouvelle Revue Théologique* eut ses épreuves, surtout au début. Dès que le 1er cahier eut été lancé, M. Loiseaux voulut faire paraître dans le 2e les *Documents relatifs à la question de Louvain,* que les *Acta* de Rome avaient déjà publiés en 1867 (2). Mgr Labis s'y opposa. M. Loiseaux eut beau faire valoir la déférence et la soumission dues par tous aux déclarations doctrinales de l'Eglise, l'importance de ces documents, l'intérêt qu'ils présentaient pour le clergé, rien n'y fit. Après de longs pourparlers il fut décidé, et sur la proposition de M. Loiseaux, que Mgr l'Evêque de Tournai en référerait à Mgr l'Archevêque de Malines. Aussitôt M. le chanoine Labis, neveu de Mgr de Tournai, professeur au Séminaire et auteur de l'*Ecclesiae Catholicae Demonstratio* (3), écrivit à M. le professeur Delcour de Louvain et le pria d'intervenir pour empêcher M. le chanoine Loiseaux de donner suite à son projet. La réponse de Mgr Dechamps ne se fit guère attendre : La *Revue Théologique* ne pouvait pas publier ces documents « parce que le Nonce l'avait défendu à la *Revue Catholique* » (4). M. Loiseaux exprima sur-le-champ à Mgr l'Archevêque son étonnement de ne pouvoir communiquer à ses lecteurs, tous prêtres, des documents dont publication officielle avait été faite à Rome deux années auparavant. Sa Grandeur lui répondit de Laeken, le 1er avril, qu'elle « ignorait que ces documents eussent été

(1) Qu'on ne s'étonne pas qu'il ait pu fournir en 1871 tant de travail pour la *Revue*. Il écrivait à M. Falise, le 7 novembre, qu'il trouvait plus de temps pour l'étude au couvent que dans le monde, et qu'il préparait toute une série d'articles sur les *Cas réservés*. Il les publia en 1872 p. 68-88, 143-55, 507-17 ; 1874 p. 365-93, 508-17, 614-45.

(2) *Acta ex iis decerpta*... III 1867 p. 206-24.

(3) In-8 Tournai, Casterman 1864. La lettre du 5 mai 1871 de M. Loiseaux et celles des 23 sept., 16 nov., 12 déc. 1871, 5 et 16 janv. 1872 du P. Piat à M. Falise, nous disent qu'ensemble ils ont cueilli dans cet ouvrage tous les éléments nécessaires pour le dénoncer à Rome. Nous y voyons aussi que M. Wattecamps avait déclaré qu'il se joindrait à eux pour faire cette dénonciation. Nous ignorons si ou quand elle fut faite, et nous n'avons pas cherché à le savoir ; mais nous avons sous les yeux une déclaration signée par M. le chanoine Labis le 28 avril 1873 et dans laquelle il réprouve son œuvre, la voue à l'oubli et la retire du commerce. Voir aussi *Nouv. Rev. Théol.* 1873, p. 163-66.

(4) Lettre Loiseaux-Falise, 5 avril 1869.

Digitized by Google

publiés à Rome par les presses de la Propagande » et « avec l'imprimatur du Maître du Sacré Palais », que « si Mgr le Nonce en était informé, il ne s'opposerait sans doute pas à la reproduction de ces pièces ». M. Loiseaux écrivit donc aussitôt à Bruxelles et reçut le 3 avril cette réponse de son Excellence le Nonce : « Non seulement je n'ai rien à dire contre cette publication, mais je crois même qu'elle peut réellement être utile, pour éclairer tous ceux à qui on a voulu faire croire que la condamnation du professeur Ubaghs a été le résultat d'une intrigue. Si je me suis opposé à la publication qu'on proposait de faire dans la Revue de Louvain, c'est parce que, avec les documents officiels, on voulait publier aussi des pièces officieuses et privées. A cela je m'oppose encore, et j'espère que personne en Belgique ne fera jamais une publication pareille, laquelle ne pourrait avoir d'autre but que celui de réveiller la question et de chercher à faire déconsidérer les actes du Saint-Siège, ce qui prouverait le peu de soumission aux décisions de celui-ci. Quant à vous, M. le chanoine, je dois vous féliciter de la droiture de jugement avec laquelle vous avez reconnu la patience et la sage modération, dont a fait preuve le Saint-Siège dans toute cette affaire. Je vous félicite aussi de la bonne intention que vous avez d'éclairer les autres après avoir été trompé et vous être éclairé vous-même ». « Muni de ces deux lettres, écrit M. Loiseaux le 5 à M. Falise, je suis allé trouver hier Mgr qui a levé son opposition, au grand déplaisir de son neveu qui était déjà allé narguer M. Van Looy vendredi dernier à ce sujet ».

— M. Delcour attendit jusqu'au 15 avril pour présenter ses objections à M. Loiseaux : elles étaient de celles que rencontre la lettre du Nonce. M. Loiseaux n'en tint pas compte, et les documents qui n'avaient pu être insérés dans le cahier de mars-avril le furent dans celui de mai-juin (1). Dès le 4 mai, Mgr Baillès et Mgr Gallot félicitaient M. Loiseaux de son attachement à la vérité catholique, de son zèle à faire connaître et accepter les décisions pontificales.

Nous ne savons si les incidents dont nous venons de parler en furent la cause, mais à partir de ce moment surgirent sans cesse des difficultés au sujet de la rédaction, entre le Directeur de la *Nouvelle Revue* et M. le Vicaire Général Voisin (2).

(1) *Nouv. Rev. Théol.* 1869 p. 233-55 ; 1871 p. 32-33. Les propositions données en note p. 245 se trouvent également dans les *Acta* III 1867 p. 204-06.

(2) Nous résumons ici les lettres de M. Loiseaux (ou P. Piat) à M. Falise (5 avril, 8 mai, 28 août 1869 ; 5 mai, 11 juin, 20 sept., 7 et 16 nov., 12 déc. 1871 ; 5 janv.

Digitized by Google

Celui-ci trouvait les questions trop brûlantes et trop irritantes, les termes blessants, les expressions peu respectueuses pour l'autorité. M. Loiseaux protestait et ne manquait pas de justifier la *Revue* et ses rédacteurs ; il souffrait de ces appréciations imméritées, mais il n'en continuait pas moins à travailler avec la plus grande ardeur. Nous trouvons en effet de lui en 1870, outre deux magnifiques articles sur l'opportunité de la définition de l'infaillibilité pontificale (1), le début de ses savants commentaires sur la Constitution *Apostolicae Sedis* de Pie IX, qui sont au nombre de 53, ne furent terminés qu'en 1890, et formeraient à eux seuls 2 volumes in octavo de 600 pages (2). En présence de la persévérante opposition de l'officialité diocésaine, M. Loiseaux chercha à s'assurer l'appui du Primat de Belgique, du Nonce Apostolique et même du Souverain Pontife. Mgr Dechamps était un lecteur assidu de la *Nouvelle Revue Théologique,* et il le demeura toujours comme en témoignent ses lettres de consultation et celles de ses vicaires généraux. M. Loiseaux eut avec lui plusieurs entretiens, et sa Grandeur l'engagea à continuer ses travaux si utiles au clergé, si favorables au retour nécessaire à la liturgie romaine, et lui offrit même l'hospitalité pour la *Revue* dans son diocèse. — Quant à la nonciature de Belgique, M. Loiseaux fit envoyer par la Maison Casterman au Nonce et à son Auditeur tous ses ouvrages, ceux de M. Falise et la collection complète des diverses revues, avec prière d'en agréer l'hommage et de daigner faire connaître leur appréciation. L'envoi des diverses revues fut également fait au Cardinal Bizzarri par ordre de M. Loiseaux. Il ne reçut, de Bruxelles comme de Rome que des éloges, des félicitations et des encouragements à poursuivre ses travaux (3). Dès lors, la voie était

1872; à Mgr Gallot (13 et 30 mars, 19 mai 1871) ; à M. Van Looy (14 mars, 13, 15, 20 et 23 juill., 26 août 1871) ; celles de Mgr Gallot à M. Loiseaux (ou P. Piat) 30 mars, 19 mai, 23 oct., 10 nov. 1871, 10 et 24 avril 1872 ; et celles de M. Voisin, vic. gén. de Tournai, à M. Van Looy (11 mars, 11 juill., 8 août 1871).

(1) *Nouv Rev Théol.*, 1870 p. 83-156, 274-98.

(2) *Ibid.*, p. 73-82, 128-47, 453-71, 607-33, 645-66 ; 1871 p. 97-107, 154-83, 235-53, 345-54, 453-66, 581-618 ; 1872 p. 5-21, 128-42, 237-58, 467-90 ; 1874 p. 117-33, 229-49 ; 1875 p. 249-56, 604-22 ; 1876 p. 587-615 ; 1877 p. 33-63, 168-201, 242-63, 353-81, 471-87, 608-20 ; 1878 p. 177-93, 287-304, 419-26, 511-20, 618-45 ; 1879 p. 46-71, 307-32, 373-98, 476-521 ; 1880 p. 10-47, 290-308, 385-403 ; 1883 p. 552-60 ; 1885 p. 32-59, 162-83, 483-509, 626-37 ; 1886 p. 268-82 ; 1889 p. 268-83, 402-18, 515-35, 624-52 ; 1890 p. 75-86, 153-59, 277-89, 391-409, 508-23 ; 1892 p. 158-75 ; 1894 p. 317-19.

(3) Lettre du Nonce (13 avril), de l'Auditeur (15 avril) et du Card. Bizzarri (17 juillet 1870).

Digitized by Google

ouverte pour arriver jusqu'auprès du Saint-Père. Il ne s'y décida toutefois qu'après que furent passées les difficultés qui surgirent encore à Tournai au début de 1871. M. Loiseaux avait établi dans la *Revue* (1) qu'un bénéficiaire entrant dans un ordre religieux — ce serait bientôt son cas — ne devait et ne pouvait résigner son bénéfice qu'endéans les deux mois avant ses vœux solennels. Cette solution déplut à l'Evêché, mais M. Loiseaux la maintint parce que conforme au droit (2). Puis il émit, après avoir pris l'avis de Mgr Dechamps et de plusieurs dignitaires des diocèses de Namur ainsi que des deux Flandres, une opinion contraire à celle de l'officialité de Tournai au sujet de l'honoraire à percevoir pour une seconde messe (3). On considéra cette thèse comme une attaque à l'autorité diocésaine, et dès le 11 mars M. Voisin s'informait auprès de M. Van Looy quelles pertes Mme Casterman subirait par la disparition immédiate de la *Revue*. Peu après arriva, non pas chez M. Loiseaux mais chez Casterman, la déclaration de M. le Vicaire Général que la *Revue* n'obtiendrait plus l'approbation après l'année en cours. En conséquence, M. Loiseaux conseilla chez Casterman de la faire imprimer ailleurs, de préférence dans le diocèse de Malines. On prit M. Vromant à Bruxelles, et celui-ci imprima la *Nouvelle Revue Théologique* pour la firme Casterman de 1872 à 1885 (4).

Dès que M. Loiseaux eut l'assurance que la *Nouvelle Revue* serait imprimée dans l'archidiocèse de Malines, et tandis qu'il se préparait à entrer dans notre Ordre, il prit ses dispositions pour faire parvenir à Pie IX, avec une Adresse signée par lui et M. Falise, la collection complète des *Revues* (5). C'était dans le

(1) *Nouv. Rev. Théol.*, 1871 p. 7-31.

(2) Il y eut question de porter la difficulté à Rome. Le P. Piat conserva son canonicat jusqu'à ses vœux solennels prononcés le 7 juillet 1875.

(3) *Nouv. Rev. Théol.*, 1871 p. 108-16, 228 ; 1872 p. 89-102, 341-53. Voir De Brabandere *Jur. Can. et Jur. Can. civ. Compendium* I. p. 344-49, édition de 1881.

(4) Au cours de ces 14 années, la *Revue* porte l'approbation de Malines avec celle de nos Supérieurs. Le 16 nov. M. Loiseaux écrivait à M. Falise : « C'est Mgr Aerts, Chan. Tit. de Malines, mon ancien Président du Collège Belge à Rome, qui est chargé d'examiner la Revue. Il m'a écrit une lettre charmante. Je lui avais rendu visite quand j'ai été l'autre jour à Malines : cela lui a fait beaucoup de plaisir. J'espère que nous n'aurons plus de tracasseries par là ».

(5) Nous avons trouvé un billet, non daté, non signé, écrit par M. Loiseaux, adressé chez Casterman, et conçu en ces termes : « Avez-vous reçu une collection des *Mélanges* et de la *Revue* que M. Falise devait vous faire parvenir ? Quand vous l'aurez reçue, demandez la 5e série de la *Rev. Théol.* 1860. Vous relierez le tout très bien pour le Pape. Adressez-les alors à votre librairie à Rome, comme si c'était un ballot de marchandise. Si on l'adressait directement au Pape, le gouvernement

Digitized by Google

but et avec l'espoir fondé d'obtenir de Sa Sainteté un Bref laudatif pour la *Nouvelle Revue Théologique* avant qu'elle quittât le diocèse de Tournai. Nous n'allons pas revenir ici sur les recherches faites à Rome avant de poser cet acte de déférence envers l'autorité suprême : nous en avons dû parler à propos des *Mélanges Théologiques* (1).

Le 15 novembre 1871 le Pape Pie IX signait le Bref ci-après, adressé Delectis Filiis Can. J. Loiseaux et J.-B. Falise Parocho, Tornacum. Le 22, Mgr le Nonce de Bruxelles l'envoyait au P. Piat à Enghien, avec une aimable lettre où nous lisons : « Je vous félicite de cette marque de bienveillance de la part du Souverain Pontife. Sans doute ce témoignage, que vous venez de recevoir, vous encouragera davantage à poursuivre avec zèle l'œuvre à laquelle vous n'avez pas cessé de travailler depuis tant d'années ». Le dernier numéro de 1871 étant sur le point de paraître, le P. Piat y plaça une page détachée portant le Bref du Pape. Il le fit précéder des quelques lignes suivantes : « Nous venons de recevoir un bien précieux encouragement : un Bref revêtu de la signature autographe de notre vénéré et bien-aimé Père et Pontife. Persuadés que ce précieux témoignage de la bienveillance du Père commun de tous les fidèles sera également agréable à nos lecteurs, nous nous empressons de le leur communiquer. Au milieu de nos travaux, souvent ingrats et difficiles, il ne pouvait nous arriver rien de plus consolant et de plus capable de nous encourager à persévérer dans notre entreprise ». Nous tenons à reproduire ce Bref (2), et nous le transcrivons de l'authentique que nous avons sous les yeux :

italien pourrait bien s'en emparer. Comme marchandise, c'est plus sûr. Quand il sera parti, prévenez-m'en, je le ferai prendre chez votre libraire par qui de droit ». (Farde-Casterman L 86). Les volumes furent expédiés par Casterman le 12 août. Mgr le Nonce avait promis d'en écrire au Pape, en lui faisant parvenir l'Adresse de MM. Loiseaux et Falise. Mgr Gallot avait accepté de les faire prendre à leur arrivée chez Marietti, et Mgr Baillès, ancien évêque de Luçon, de les présenter à Pie IX. *Ibid.* et lettres du Nonce (16 oct.), Gallot-Loiseaux (23 oct. et 10 nov.), Loiseaux-Falise (7, 16 et 23 nov.).

(1) *Et. Fr.* XXXVIII p. 220-22 et notes *ibid.*

(2) Nous y tenons, non seulement à raison de son importance, mais parce que nous sommes convaincu qu'il doit manquer dans maint exemplaire de la *Revue*. Au cours de nos recherches, nous avons rencontré la page volante dont nous parlons, ici à la fin du volume de 1871, là en tête du dernier cahier entre les pages 564 et 565, ailleurs encore en tête du volume de 1872, et bien souvent nous ne l'avons pas trouvée. La 1re Table générale (1869-81) p. 49 renvoie au Tom. III p. 3. La 2e Table générale (1869-92) n'en fait plus même mention, sans doute parce que l'auteur de cette dernière ne l'aura rencontrée nulle part.

Digitized by Google

PIUS. P. P. IX. Dilecti Filii salutem et Apostolicam Benedictionem. Excepimus Vestras litteras quibus dono Nobis offertis collectionem lucubrationum vestrarum, quae sub nomine Miscellaneorum Theologicorum a vobis sunt editæ, ac Nos rogatis, ut hoc vestræ devotionis obsequium paterno animo complectamur. Cum ex vestris litteris, Dilecti Filii, intellexerimus studium quo flagratis sanæ doctrinæ propugnandæ ac propagandæ, idque etiam illustri Nobis testimonio fuerit comprobatum, gratissimam plane habuimus hanc eximiam voluntatem vestram in eaque perspicuum argumentum vestræ erga Apostolicam hanc Sedem reverentiæ et amoris agnovimus. Quemadmodum autem propositum et zelum vestrum in veritate tuenda debita laude honestamus, ita etiam benevolo libenter animo excipiemus munus lucubrationum vestrarum, quod ad Nos mittere statuistis. Deum Clementissimum interim oramus, ut sua jugiter gratia vos adjuvet quo de Religione benemereri constanter valeatis, et hujus Apostolicæ Cathedræ obsequium promovere, quæ in veritate et justitia tuenda totius quoque humanæ societatis bono prospicere non desinit. Sit demum vobis, Dilecti Filii, pignus præcipuæ ac paternæ dilectionis Nostræ et auspicium omnis superni auxilii ac cælestis benignitatis Apostolica Benedictio, quam vobis, uti postulastis, toto cordis affectu impertimus. Datum Romæ apud S. Petrum die 15 Novembris An. 1871. Pontificatus Nostri Anno Vicesimosexto. (Suit la signature autographe du Saint-Père.)

(A suivre)

Fr. PROSPER D'ENGHIEN.
O. M. C.

Digitized by Google

BULLETIN
D'HISTOIRE FRANCISCAINE

(29 JANVIER 1925)

En la fête de saint François de Sales
patron des écrivains catholiques.

Erratum — I. Archives et Bibliothèques n° 1-5. — II. Edition de textes et critiques, nos 6-28. — III. Histoire générale, nos 29-35. — IV. Prédication n. 36-38. — V. Missions nos 39-47. — VI. Histoire des provinces nos 48-53. — VII. Histoire des couvents, nos 54-67. — VIII. Saint François. La Verna, nos 68-72. — IX. Biographies de Frères Mineurs, n. 73-107. — X. Vie liturgique, n. 108-111. — XI. Clarisses, nos 112-118. — XII. Tiers-Ordre nos 119-134. — XIII. Arts, nos 135-146.

Erratum

Et. Fr. t. XXXVI (1924), p. 99, lignes 24 et 25, lire : Charles Auguste de Sales vicaire général et official de Mgr B. T. de Chevron archevêque de Tarentaise.

I. Archives, Bibliothèques

1. *Gli Scrittori Cappucini della provincia serafica.* Note biografiche e bibliografiche par le P. Francesco da Vicenza, Foligno, Campi. 1922, in-8 de VIII-255 pages. Cette bibliographie donne le nom de soixante-deux auteurs. Elle contient seulement les écrivains qui ont réellement appartenu à la province d'Ombrie. Le premier de tous est le P. Antonia da Corsica, mort en 1548. On remarque ensuite le P. Thomas de Citta di Castello († 1576), le P. Benoît de Colpetrazzo († 1594), P. Evangéliste de Cannobio († 1595); le P. Paul de Terni († 1620); le P. Jérôme de Narni († 1632); le P. Evangéliste de Pistoia († 1897), le P. Antonin de Reschio († 1907), le P. Maur de Léonisse († 1910).

2. Le P. Léonard Lemmens étudie le sort des archives générales de l'Observance et de la bibliothèque de l'Ara Cœli à la fin du XVIIIe et

Digitized by Google

au début du XIXe siècle, dans l'*Arch. fr. hist.* an. XVII (1924), p. 30-54. La République romaine de 1798-1799 rappelle un peu les horreurs du sac de Rome de 1527.

L'Ara Cœli était passé des Conventuels aux Observants dès 1445. A la révolution, le P. Procureur des Réformés habitait à San Francesco a Ripa, et celui des Déchaussés et Récollets aux SS. Quaranta.

Le P. Provincial des Observants de la province romaine résidait aussi à l'Aracoeli. En 1798-1799 ce couvent fut supprimé, les religieux dispersés et les *Carte e registri* disparurent. Beaucoup de mss. et de livres de la bibliothèque sont passés à la bibliothèque du Vatican.

3. On complètera ces pages par celles du P. Odoric Jouve. *Odyssée des Archives monastiques de Rome 1810-1814* dans *la France Franciscaine* de 1923, p. 1-46. A noter l'inventaire dressé par Martorelli au début du XIXe siècle pour les Capucins, les Conventuels, les Réformés.

4. Les *Registra familiae ultramontanae* sont aujourd'hui au couvent des SS. Quaranta Martyri. Le P. J. M. Pou en publie l'inventaire dans l'*Arch. fr. hist.* t. XI, XII, XIII, XIV, XVI et XVII. Ils concernent le XVIe et le XVIIe siècle.

5. Les *Analecta O. M. Cap* janvier 1925, p. 25 commencent la publication de l'inventaire des documents qui concernent les Capucins et qui sont conservés aux archives historiques et à la bibliothèque nationale de Madrid.

Précédemment les mêmes *Analecta* avaient publié (t. VIII, p. 330 et tomes suivants) une table détaillée du Bullaire ; puis en 1912-1913 l'inventaire des archives de Milan concernant le même ordre, et la même année 1913 (vol. XXIX) le catalogue des manuscrits des archives et bibliothèques de Bologne, — enfin dans les vol. XXXIV-XXXV l'inventaire des archives historiques des F. M. Capucins de Toscane.

II. Editions de textes, Critique historique.

6. Mlle F. Cassolini a publié à Quaracchi la traduction italienne de Celano. *Le Legenda di San Francesco,* 1923 in-8o de XXVI-410 p. d'après l'édition du P. Edouard d'Alençon. La traductrice a aussi donné les passages historiques du *Tractatus de Miraculis.*

7. Le Dr Walter W. Seton, de l'Université de Londres a publié la vie de frère Egide d'Assise écrite par Frère Léon, d'après le ms. Canonici miscell. 328 de la Bodléienne d'Oxford *(Blessed Giles of Assisi.* Manchester The University Press. 1918, in-8o de VII-94 pages, tome VIII de la *British Society of Franciscan Studies).*

On connaît déjà ce texte par l'édition du P. Léonard Lemmens en 1901 d'après un ms. du XIVe siècle, ms. 1163 de saint Isidore à Rome.

Ce texte est ce qu'on appelle la courte vie, car il y en a une plus

Digitized by Google

longue qui forme un des chapitres de la Chronique des XXIV Généraux *(Analecta Franciscana*, t. III p. 74-115).

Quel texte est celui de la main du Frère Léon ? Il apparaît bien que ni l'un ni l'autre ne sont des œuvres originales de Frère Léon. Toutefois la courte vie se rapproche davantage de la source première : tel est l'avis (qui nous paraît juste) de Walter W. Seton qui se rattache sur ce point à l'opinion du P. L. Lemmens et du P. H. Bulletti.

Le plus grand intérêt du livre de M. W. W. Seton réside dans les quatre chapitres préliminaires placés en tête de son court volume et qui concernent la vie du B. Egide, son admission dans l'Ordre, ses pèlerinages et ses missions, ses vertus, sa contemplation, et sa mort à Pérouse (à Monteripido) en 1271 ou 1272 (et non 1262).

8. *Les premiers Statuts des Observantins de la province de Flandre 1525-1542* par le P. H. Lippens dans la *Franciscana*, t. VII p. 118-136, et 195-214. D'après le ms. 142, fol. 165-179, du Musée Archéologique de Namur. La province fut fondée en 1523.

9. Dans la *Scuola Cattolica* de Milan, 15 juin 1924, p. 451-467 et 1er octobri 1924, p. 349-361, le P. V. Facchinetti a publié quelques pages sur les sources et la littérature de la biographie de saint Antoine de Padoue. Bon travail pour les sources du XIIIe-XVe siècle. L'auteur me permettra-t-il de lui signaler le texte français que j'ai publié il y a déjà vingt ans. *Le dit de la vie de S. Ant. de Pad.* (Paris 1904, in-8o).

10. La catalane *Biblioteca Ascetica franciscana* de Barcelone dont nous avons déjà annoncé les tomes I et II (*Et. Fr.* 1924, p. 91 et 92) nous envoie trois nouveaux fascicules :

Cep Mistic o Tractat de la Passio de Nostre Senyor Jesucrist, vol. III. Foment de Pietat Catalana, Barcelone, 1922, in-16 de 80 p. C'est le traité bien connu de *la Vigne Mystique* de saint Bonaventure.

Les mistiques noces del beat Francesc. amb Madona Pobresa. vol. IV, 1922, in-16 de 64 pages. Ce texte est présenté comme anonyme ; mais on regarde saint Antoine de Padoue comme auteur plus probable.

Dites del benaurat Fra Gil. vol. V, 1923, in-16 de 71 pages. D'après l'édition des *Dicta B. Egidii* de Quaracchi de 1905.

Ces trois fascicules sont enrichis chacun d'une gentille préface du P. Ant. Marie de Barcelone.

11. Dans *Laudate*, revue des Bénédictins de l'abbaye de Pershore, 1923, t. I, p. 116-120, le Dr W. W. Seton étudie le ms. F. 15 de la bibliothèque capitulaire de Worcester, fol. 128-145, et pense y trouver un résumé inédit en 66 chapitres de 224 chapitres de la *Vita secunda* de Celano.

12. *Le plus ancien texte de la bénédiction, du privilège de pauvreté et du testament de sainte Claire* dans la *Rev. hist. francisc.* t. I

Digitized by Google

p. 469-482. D'après le ms. 188 (359) de notre bibliothèque de Bry-sur-Marne. Depuis cet article M. W. Seton a bien voulu me signaler un texte germanique de la bénédiction antérieur à celui que je publie et qui est de la fin du XIVe siècle et qui est dans l'*Arch. Fr. Hist.* t. VII (1914) p. 185 et s. D'autre part M. Lemaître me signale un travail du P. David De Kok sur la même bénédiction, en ancien néerlandais, dans la revue *Het Boek* de 1921, p. 320-326.

13. Dans la *Revue de l'Orient Chrétien*, 3e série, tome III (XXIII) 1922-1923 p. 3-30, *les Mongols et la Papauté*, par Paul Pelliot. Entre autres documents publiés se trouve la réponse du roi des Mongols, Güyük, écrite à la suite de la lettre du pape portée par Jean de Plan-Carpin *(Cum non solum)* en 1245 à ce même Güyük. La réponse de Güyùk a existé en trois états : mongol, latin et persan. Jean de Plan-Carpin apporta la version latine et la version persane.

14. Le P. W. Muldes, jésuite, a publié le traité *De imperatorum et Pontificum potestate* de Guillaume d'Occam dans l'*Arch. fr. hist.*, t. XVI, p. 469-492 et t. XVII, p. 72-97.

15. *Dialogus de Gestis Sanctorum Fratrum Minorum* auctore Fr. Thoma de Papia ex integro edidit P. Ferdinandus Delorme O.F.M. Quaracchi, 1923, in-16 de LXVII-351 pages. Ce petit volume forme le tome V de la *Bibliotheca Franciscana Ascetica Medii Ævi*. Il donne la publication intégrale du ms. Borgia, 347, de la bibliothèque Vaticane, dont le P. Léonard Lemmens avait publié seulement les passages historiques dans son *Dialogus de vitis sanctorum fratrum minorum* à Rome en 1902, in-8 de XXIV-122 p. (Cf. *Et. Franc.* t. IX. p. 142). Ce *dialogus* fut écrit sous le généralat de Crescence de Jési vers 1245. Le P. Ferdinand l'attribue au Fr. Thomas de Papia, « un saint homme, dit Salimbene, un bon et grand clerc, lecteur de théologie à Parme, à Bologne et à Ferrare pendant de longues années... il fut longtemps ministre provincial en Toscane de 1258 à 1270. Il assiste au chapitre général de Paris 1266. De ce Thomas de Papia on aurait encore des *Chronicae imperatorum et pontificum* (éditées en partie dans les *Mon. Germ. hist. Script.* t. XXII, p. 490-528 d'après Bibl. nat. Paris. Ms. lat. 6815, fol. III r° 178 v°), — une compilation théologique connue sous le nom de *Bos* (cf. Eph. Longpré dans *Arch. fr. hist.* t. XVI, p. 3-33 — un traité de sermons qui serait le *De arte concionandi* édité dans les *Opera S. Bon.* de Quaracchi, t. IX, p. 8-21, — la légende de Saint Antoine *Assidua* publiée par Léon de Kerval, *S. Ant. vitae duae*, Paris, 1904. p. 23-114 et jadis attribuée à Celano par le même P. Ferdinand et enfin le *Dialogus* édité par le P. Ferdinand.

Il semble bien que l'auteur du *Dialogus* s'est peu soucié de nous donner des détails historiques. Il a surtout voulu révéler les faits merveilleux de ses héros, saint Antoine, fr. Bienvenu, Ambroise, etc.

Digitized by Google

et beaucoup de frères peu notoires. Aussi son récit est-il un peu fastidieux comme le remarque lui-même le savant éditeur.

16. *La leggenda dei Tre Compagni. Testo senese inedito del XV secolo. Appendice e critica* del P. Z. Lazzeri O. F. M., Florence, Giulio Giannini, 1923, in-12 de XI-170 pages. Avec illustrations modernes d'Alaide Vanzet. Ce texte en dix-huit chapitres est une des nombreuses versions tardives qui circulèrent sous le nom de « Légende des Trois Compagnons ». Le P. Lazzeri publie son texte d'après la copie autographe du P. Antonio Bruni (1503) conservé à l'université de Bologne. ms. 2697. Il l'attribue sans hésiter à Frère Léon. Ce texte aurait été revu par Jean de Ceperano.

Le P. A. Bruni a aussi donné une version italienne du *Speculum ;* elle est contenue dans le même ms. 2697.

Le volume du P. Lazzeri est un petit chef d'œuvre bibliographique.

17. Dans l'*Archivo Ibero Americano* de Madrid, an. X (1923) p. 124-133, le P. André Ivars décrit un ms. des Déchaussées Royales de Madrid (F. 31) contenant un traduction du catalan en castillan d'une vie de sainte Colette en vingt-cinq chapitres. Cette traduction est due à Marc de Lisbonne qui publia ses Chroniques, les deux premiers tomes en 1568 (en portugais) et le troisième en 1570 (en castillan). C'est pour ces Chroniques que Marc de Lisbonne avait fait ce travail.

Le texte dont le P. Ivars donne les incipits des chapitres paraît établi sur la biographie écrite par Pierre de Vaux.

18. *Actes du chapitre des Frères Mineurs de l'Observance cismontaine tenue à Châteauroux en 1478,* par Max. Courtecuisse dans la *Rev. hist. franc.* t. I, p. 483-492. D'après un placard des arch. dép. Finistère. Ces actes n'ont pas été connus de Wadding.

19. Excellentes pages du P. Michel Bihl dans l'*Archivum fr. hist.* an. XVII (1924) p. 118-144 sur l'édition des Constitutions générales d'Interamna (Terni) de 1501, établies en 1500 et publiées en 1501 à Rome pour la réforme des Conventuels. On sait qu'alors sous le généralat de Gilles Dauphin, sous le provincialat de France de Boniface de Ceva, le futur éditeur du *Firmamenta* de 1512, on fit des tentatives nouvelles pour réformer l'Ordre *sub ministris*, conformément aux idées de sainte Colette, et non plus *sub vicariis* comme le faisaient les Observants de la réforme de Mirebeau et ensuite ceux d'Italie après la bulle d'Eugène IV *Ut sacra* du 11 janvier 1446.

A cette époque, le titre d'Observance était pris aussi bien par les « Observantins » ou « Soccolants » que par les Conventuels Réformés.

20. Une seconde édition des *Constitutiones Alexandrinae Fratrum minorum* fut publiée par les Conventuels à Bologne en 1587, modifiées, mais toujours s'appuyant sur les précédentes du XIVe et XVe siècle.

Les Constitutions des Conventuels de 1628 abrogèrent toutes les précédentes (*Constitut. Urbanae.* Rome 1628, rééditées à Venise en 1757).

Digitized by Google

21. *Kaspar Schatzgeyer O. F. M. Scrutinium divinae scripturae pro conciliatione dissidentium dogmatum (1922)* par le P. Ulrich Schmidt. Munster en W. Asschendorff, 1922, in-8 de XXIV-180 p. Fasc. 5 du *Corpus catholicorum*. Le P. Gaspar Schatzgeyer observant a publié une vingtaine d'ouvrages au début du XVIe siècle. Le plus important dirigé contre les luthériens est ce *Scrutinium* imprimé dès 1522 à Bâle. L'ouvrage se rattache à la philosophie de Duns Scot. Il traite des différences théologiques répandues par Luther. Il ne semble pas avoir eu beaucoup d'influence.

22. Le R. P. Michel-Ange de Carcassonne a continué pendant toute l'année 1924 dans sa revue *Orient* (Carcassonne) sa belle traduction du troisième abécédaire d'Ossuna. Nous formons des vœux sincères pour la voir paraître bientôt en volume. La traduction du premier traité a paru en 1923, p. 171.

23. Note du P. Michel-Ange sur l'autographe connu de saint Pierre d'Alcantara, une traduction du *Soliloquium* de saint Bonaventure au couvent de Pastrana (Espagne) dans *Orient* 1924, p. 259-265. L'authenticité de la relique est certaine. S. Pierre d'Alcantara, d'autre part, a-t-il fait là œuvre personnelle, ou sommes-nous en présence d'une copie exécutée par le Saint ?

24. Le P. Frédégand d'Anvers, dans un charmant opuscule, nous fait connaître la doctrine d'un petit livre assez répandu au XVIe et au XVIIe siècle pour avoir une traduction française à Lyon en 1624. *De Arte Unionis cum Deo juxta P. Ioannem a Fano ord. FF. MM. Cap. 1536 breviter disseruit* P. Fredegandus. Romae, 1924 in-32 de 76 p. Gravure. Le P. Jean de Fano, on le sait, est né en 1469. Provincial des Observants des Marches, il passa chez les Capucins en 1534 après les avoir violemment combattus, et il mourut en 1539. On lui doit un livre sur la Règle des Frères Mineurs, de 1527, réédité par le P. Edouard d'Alençon dans les *Analecta o. m. cap.* t. XXVII (1911), un traité contre les erreurs de Luther de 1532 et enfin le petit livre *De l'art de l'union avec Dieu* de 1536, réédité en 1548 et 1622.

Par ces temps de nationalisation à outrance de la spiritualité, ascétique et mystique, on notera que pour écrire son *De arte unionis cum Deo* le P. Jean de Fano s'en réfère souvent à saint Bernard et à saint Bonaventure, puis aux Pères et Docteurs de l'Eglise : Augustin, Jérôme, Grégoire de Nazianze, Anselme, Denys le Mystique, Hugues et Richard de Saint-Victor, et enfin à la Sainte Ecriture. La substance de la première partie de son livre est empruntée au franciscain Henri de Herp mort en 1477.

Il n'est pas inutile de remarquer que le livre du P. Jean de Fano fut imprimé, non pas en latin mais en italien. Dans le *Petit messager de saint François* (Saint-Etienne) mars 1925, p. 61-62, j'ai donné la traduction de l'épisode de saint Joseph d'après l'imprimé de 1536 fol. 93 v° 95 v°.

Digitized by Google

25. Des « Pensées inédites » de saint Fidèle de Sigmaringen sont publiées dans les *Analecta o. m. cap.* 1924 p. 106-108.

26. Très intéressantes *Notas de Bibliografia franciscana* par le P. Pedro P. Hernandez dans l'*Arch. Ib. Amer.*, an XI (1924) p. 64-95, et p. 203-251, relatives surtout à des œuvres ms. ou imprimées ou existant aujourd'hui à Cadix, et complétant la *bibliotheca* de Jean de Saint-Antoine.

Entre autres le P. Hernandez cite les ouvrages du P. Antonio Esquivel auquel on doit une *Exposition Chronohistorica de la Regla de N. P. S. San Francisco* (œuvre posthume, imprimée en 1820, in-4°). Cette *Exposition* donna lieu à une lettre assez longue du B. Diego de Cadix. Ronda, 12 avril 1796, imprimée à Cordoue en 1827, in-4° de 16 p. et reproduite par le P. Hernandez p. 69-76.

Le P. Hernandez cite un certain nombre de Déchaussés et de Capucins.

27. *L'indulgenza della Porziuncula resa quotidiana dal S. P. Benedetto XV* par Mgr Faloci-Pulignani dans la *Miscellanea francescana*, Assise, vol. XXIV (1924), p. 34-54. Il s'agit du bref du 16 avril 1921. Le vénérable auteur n'a pas de mal à indiquer les erreurs historiques qui se sont trouvées glissées dans la partie narrative de ce bref pontifical.

La *Civiltà Cattolica*, 10 octobre 1924, parlant de ce travail le déclare une œuvre vraiment magistrale.

III. Histoire générale

28. Dans l'*Orde Franciscà i la Casa Reial de Mallorques* (Sarria, 1923 in-8 de 35 p.). Le R. P. Martin nous indique toutes les attaches de la maison royale de Majorque ou d'Aragon avec l'Ordre. En fait il s'agit surtout de Jacques II de Majorque qui donna ses quatre enfants à l'ordre, spécialement la fameuse Sancie, femme du roi Robert de Naples, et Philippe de Majorque, le disciple préféré d'Ange Clareno. Extr. des *Estudis Franciscans*.

29. *L'Anima franciscana* par le P. Dom. Sparaccio, dans *S. Francesco d'Assisi* vol. III fasc. 11 et 12 (1923) p. 214-215. D'après l'auteur, qui s'appuie sur Wadding, l'âme franciscaine résiderait non dans la pauvreté ni dans l'amour, mais dans l'humilité et l'obéissance. Voilà encore une de ces solutions simplistes qu ne résolvent rien du tout. Et nous sommes tout à fait d'accord avec l'auteur en reconnaissant que l'humilité et l'obéissance font partie de l'esprit franciscain. Qui a jamais soutenu le contraire? Voir ce que j'ai déjà dit de ce sujet dans mes *Leçons d'hist. franc.* 1917, p. 28-34.

30. *Querelle du Clergé séculier et des Ordres mendiants à l'Université de Paris*, par le P. Anastase Van den Wingaert dans la *France Franciscaine* t. V (1922) p. 257-281 et 369-397 et t. VI (1923) p. 47-70.

Digitized by Google

Les personnages qui prirent part à cette lutte sont d'un côté Gérard d'Abbeville, Guillaume de Saint-Amour et Nicolas de Lisieux, et de l'autre Jean Peckham, Bertrand de Bayonne, saint Bonaventure et saint Thomas.

31. Dans le fasc. de nov.-déc. 1924 d'*Orient* notre collaborateur le P. Dominique de Caylus commence un travail intitulé : *Trois siècles de l'école scotiste*, C'est une énumération des disciples de Scot, à partir de 1500, et du B. Bernardin de Bustis.

32. *Collectanea franciscana. II.* ediderunt C. L. Kindsford et alii. Manchester University Press. 1922, in-8° de 166 p. (t. X de la *Brit Soc. of. Franciscan Studies).* Ce volume contient six articles :

I. Des notes sur les Grey Friars de Cantorbéry puisées à la bibl. de la cathédrale de cette ville par M. Charles Cotton.

II. Une étude de Marguerite Deanesley sur les *Meditationes* de saint Bonaventure attribuées aujourd'hui à Jean de Caulibus (sans que cette attribution soit certaine). La première traduction anglaise fut faite en vers. Tous les ms. anglais attribuent les *Meditationes* au docteur séraphique.

III. Etude sur une interprétation de l'Apocalypse par un franciscain saxon Fr. Alexandre, du XIIIe siècle, par J. P. Gilson.

IV. Etude de M. R. James sur la liste des bibliothèques anglaises insérée en tête du catalogue du bénédictin John Boston (dans la *Bibliotheca britannica* de Tanner). Ce catalogue est probablement d'origine franciscaine. Rédigé au plus tard en 1410, il a eu sans doute sa première forme dès le XIIIe siècle. Les villes y sont rangées par ordre de « custodies » (Londres, Sarum, Oxford, Cambridge, Bristol, Worcester, York et Newcastle). Or la custodie franciscaine de Sarum n'existe plus dès la fin du XIIIe siècle.

V. Notes additionnelles à l'histoire des F. M. de Londres par C. L. Kingsford. Ces notes sont tirées surtout des testaments des personnes qui voulurent se faire enterrer chez les Grey Friars de Londres. Elles sont un supplément au précédent volume de C. L. Kingsford *The Grey Friars of London, Their history with the Register of their Convent and an appendix of Documents.* Aberdeen The University Press. 1905, in-8 de VIII-257 pages (t. VI de la *Brit. soc. of Fr. Stud.).*

VI. Note de A. G. Little sur Fr. Henri de Wodstone et les Juifs au XIIIe siècle.

33. M. l'abbé Gaston dans la *Semaine Religieuse de Paris*, 26 janvier 1924, p. 143-145, signale l'existence d'une organisation catholique pour les étrangers à Paris au XVIIe siècle. Cette association ou confrérie, pour les flamands, allemands, suisses, italiens, espagnols et autres avait commencé en 1626 sous l'initiative de l'infante des Pays-Bas qui était tertiaire. Elle avait été établie au faubourg Saint-

Digitized by Google

Marcel dans l'église Saint-Hippolyte, d'où elle avait été transférée à l'église abbatiale du royal monastère de Saint-Germain des Prés. En 1691-1695 le prédicateur et directeur des nations susdites était le P. Anselme d'Anvers, religieux pénitent. C'est lui qui recueillit et tira des anciens registres un *catalogue méthodique* ou histoire de cette confrérie dont la bibl. nat. de Paris possède deux éditions de 1691 et de 1695. Avec gravure de saint François en habit de pénitent. La seconde édition possède de plus une gravure de saint Joseph. Ce *catalogue* serait à rééditer.

34. Notes sur les relations de saint Paul de la Croix avec les capucins, dans les *Anal. o. m. cap.* 1924, p. 239-243. Dans sa jeunesse, saint Paul de la Croix fréquenta beaucoup les Capucins de son pays natal, Castellazzo en Ligurie.

35. Le P. Hildebrand a consacré une touchante notice à Alphonse Fierens (1880-1921) grand admirateur du séraphique patriarche et auteur averti de plusieurs travaux nous intéressant. *San Francesco d'Assisi*, avril 1924, p. 88-90.

IV. Prédication

36. *Le ministère de la prédication chez les anciens capucins flamands*, par le P. Hildebrand dans les *Franciscana*, t. VII, 274-314. D'après un registre des arch. cap. de Belgique. Ce document indique les stations prêchées à Anvers, Bruxelles, Bréda, Tervueren, Gueldre, Hasselt, Lierre, Louvain, Maesyck, Malines, Maestricht et Saint-Trond (custodie de Brabant), et à Audenarde, Alost, Bailleul, Bergues, Bruges, Bourbourg, Courtrai, Dunkerque, Furnes, Gand, Ypres, Menin, Ostende et Termonde (custodie de Flandre) en 1630.

37. Dans les *Studi Francescani* an. X (XXI), mars 1924, p. 1-18. art. du P. Sarri sur *L'arte del Predicare del P. Luca Baglione de l'Ordine dei F. M.* Il s'agit du livre de ce Père Baglione, publié en 1562, à Venise, in-8. Il est à noter que ce traité fut écrit en langue vulgaire, comme celui d'un autre franciscain Panigarola, et non pas en latin, comme c'était la coutume.

38. Courte indication sur la prédication franciscaine au moyen-âge par le P. Frédégand d'Anvers dans le *S. Francesco d'Assisi* mars 1924, p. 63-75.

Cf. Mes *leçons d'hist. franciscaines,* Paris 1918, p. 114-188.

V. Missions

39. La province franciscaine de Syrie ou Terre-Sainte, fut fondée en 1217. Le premier ministre provincial de Syrie fut le fameux Fr. Elie d'Assise (dit de Cortone). Il gouverna la province naissante de 1217 à 1220. Il devait devenir le second vicaire de saint François

Digitized by Google

après la mort de Pierre de Catane, de 1221 à 1227, puis troisième ministre général de 1232 à 1239.

La province de Syrie fut divisée en 1272. On en détacha alors la province de Romanie, avec la Grèce, Candie et les îles adjacentes. La Terre-Sainte ne comprit plus alors que la Palestine, la Syrie, Chypre, l'Arménie et les régions voisines.

C'est à l'histoire de la Syrie franciscaine ou de la Terre-Sainte à laquelle s'est consacré depuis des années le P. Jérôme Golubovich.

Nous sommes bien en retard pour parler des tomes II et III de sa *Bibliotheca bio-bibliografica della Terra-Santa.* (Quaracchi) in 4 t. II (1913) de IV-641 et t. III (1919) de VI-496 p. Cartes et illustrations. Cf. *Etudes Franciscaines*, t. XVII, p. 102-104.

Le tome II donne les sources générales pour l'histoire de la Terre-Sainte au XIIIe et au XIVe siècle, en particulier le très intéressant traité de Fidentius de Padoue O. M. *De recuperatione Terrae Sanctae* d'après le ms. lat. 7242 fol. 85-126 de la bibl. nat. Paris.

Puis viennent de nombreuses statistiques des provinces de l'ordre depuis 1217 jusqu'en 1400.

Enfin une longue suite d'addenda au tome premier.

Le tome III de la *Bibliotheca* va de 1300 à 1332. A l'année 1322, est relevé l'*Itinerarium* de F. Siméon de Simeonis O. M., non d'après l'édition fautive de Nasmith (Cambridge 1778), mais d'après le ms. Corpus Christi College de Cambridge 2-2-2-CCCCVII, écrit vers la fin du XIVe siècle.

Il est impossible de faire ressortir toutes les richesses renfermées en ces deux volumes du P. Golubovich. Ils débordent de beaucoup l'histoire de la seule Palestine. Ils intéressent l'histoire des F. Mineurs depuis le Maroc jusqu'à la Chine.

Depuis 1217 les Fils de saint François n'ont jamais abandonné la Terre-Sainte. Au XVe siècle, lorsque les Observants se furent constitués, c'est à eux que le pape Eugène IV voulut remettre le soin de l'apostolat latin en Palestine (HOLZAPFEL, *Manuale,* 1909, p. 239).

Les Conventuels continuèrent bien à nommer le ministre provincial de Syrie. Mais ce geste était désormais une manifestation platonique.

Les Observants donnèrent peu à peu au Gardien de Jérusalem les pouvoirs de provincial. C'est ainsi que fut créée la charge de Custode de Terre-Sainte. Et ce ne fut sans récrimination de la part des Conventuels. Mais malgré eux, le Custode de Terre-Sainte devait peu à peu et avec des alternatives, jouir des pouvoirs de ministre provincial, de préfet apostolique et de supérieur régulier.

40. Nous venons de recevoir le tome quatrième de la *Bibliotheca bio-bibliografica della Terra-Santa e dell' Oriente serafica* du P. Jérôme Golubovich. Quaracchi 1923, in 4° de VI-503 pages.

Il renferme quatre parties :

1. L'examen des sources de l'histoire pour la possession des Lieux-Saints au XIVe siècle, à partir de 1333.

Digitized by Google

2. La réfutation des erreurs des Grecs sur ce sujet.

3. L'exposition des faits touchant la Terre-Sainte depuis 1333 jusqu'en 1345.

4. Enfin un appendice donne le texte d'un *Itinéraire de T. S.* au XIVe siècle.

D'où il ressort que les F. M. résidant en Syrie entrèrent en possession des Lieux-Saints en Palestine en 1333, par l'intermédiaire des souverains de Naples et par concession du Soudan d'Egypte. Cette concession fut solennellement approuvée par le pape Clément VI en 1342.

Les Lieux-Saints acquis furent le Saint Cénacle (Fr. Roger Garini d'Aquitaine est le premier gardien du Mont Sion en 1333) — le Saint Sépulcre, la Grotte de la Nativité à Bethléem, et le Sépulcre de la Vierge dans la vallée de Josaphat. Du moins sur ces trois derniers Lieux-Saints des droits étaient concédés. Les prétentions des Grecs ne datent que du XVIIe siècle et reposent sur des faux rescrits. Le premier firman en leur faveur date de 1634. Encore le sultan Mourad IV qui l'avait accordé, déclara-t-il que cette concession reposait sur des faux et des erreurs.

41. C'est sur la période moderne de 1622 à 1847 que s'ouvrent les deux magnifiques volumes documentaires du vénérable P. Léonard Lemmens : *Bibliotheca bio-bibliografica della Terra-Santa e dell' Oriente franciscano*. Nuova serie. Documenti. Quaracchi in 4° tome I (1921) de XXXII — 429 p. et tome II (1922) de XXXVI — 333 p.

Le P. Golubovich, pour ses trois volumes, a puisé dans toutes les bibliothèques. Le P. Lemmens nous donne des documents tirés seulement des archives de la S. C. de la Propagande. C'est la raison évidente pour laquelle les deux tomes du P. Lemmens n'offrent pas la même richesse et la même variété, que les trois tomes du P. Golubovich.

Au début du XVIIe siècle, dans le soin de présider aux destinées dee Latins en Terre-Sainte, on voit les Réformés se substituer aux Observantins, comme les Observants s'étaient substitués jadis aux Conventuels. En 1636, la S. Cong. de la Propagande veut que le gardien du Saint-Sépulcre, et la majeure partie des frères soient des Réformés (Lemmens, op. cit. II, 97). Le premier Custode Réformé est nommé en 1628 (t. I, p. 48). Mais en 1712 les Observantins demandent les privilèges des Réformés (I. 341).

Les difficultés de la Custodie n'en diminuent pas pour cela. C'est en 1517 que Selim I avait conquis l'Egypte et la Syrie. Il y introduisit l'élément gréco-hellène, et ce furent là deux sources d'avanies pour les pauvres Pères de Terre-Sainte. Pour la garde des Lieux-Saints, ils étaient destinés à être trompés par les Turcs et battus par les Grecs (t. II, p. 164) introduits par les Turcs vers 1520. Les

Digitized by Google

documents publiés par le P. Lemmens sont remplis des lamentations des religieux. Ce sont les échos des discussions avec la populace ou avec le gouvernement ottoman. Ce sont aussi les échos des difficultés des religieux italiens avec les religieux des autres nationalités. L'Espagne jouait alors là-bas un rôle assez prépondérant. Ne s'était-elle pas enrichie au XVIe siècle? C'est d'elle à un moment, que venaient presque toutes les aumônes (t. II, p. XIII). Il s'en suivit que l'Espagne voulut avoir à dire son mot dans les affaires de Terre-Sainte.

La France aussi. Venise avait perdu son ascendant après la conquête de Constantinople (1453) et plus encore après la longue guerre de Candie (1645-1669). François Ier hérita cette succession et Richelieu et le P. Joseph l'exploitèrent. De là datent les capitulations, puis l'entrée de la France dans le Levant. De nouveaux missionnaires furent introduits, dans les Echelles, en particulier, en Ethiopie, à Alep, à Alexandrie, Beyrout, le Caire, Constantinople, Damas, Saïde, Chypre, Tripoli, Smyrne, etc. Les Pères de Terre-Sainte firent tout pour conserver leurs droits primitifs et la S. Congrégation leur fut toujours favorable, mais elle maintint aussi les nouveaux missionnaires qu'elle envoyait ; nous savons cela par d'autres documents qui ne peuvent se trouver dans les deux volumes du P. Lemmens, mais que les historiens de Terre-Sainte ne peuvent ignorer.

Il est bien clair qu'avec de pareilles difficultés la vie religieuse de la Custodie devait être peu intense, le ministère des Pères devait être difficile et peu fécond, et la garde même des Lieux-Saints de plus en plus difficile. Au XVIIe siècle les Latins sont expulsés trois fois des sanctuaires. Les capitulations renouvelées en 1740 demeurent lettres mortes. Le grand Vizir Raghib répond à l'ambassadeur de Vergennes. « Ces lieux appartiennent au Sultan mon Seigneur et il les donne à » qui il lui plaît. Ils ont peut-être toujours été aux mains des Français ; » mais aujourd'hui sa Hautesse veut qu'ils appartiennent aux Grecs » (t. II, p. 163).

En 1808, la basilique du Saint-Sépulcre est brûlée. Le Sultan en ordonne la reconstruction par toutes les nations. Peu importe ! Les Grecs détruisent tout ce qui a échappé à l'incendie et réédifient seuls l'église. On rend enfin aux Pères de Terre-Sainte en 1811 la Chapelle du Sépulcre et le lieu de la Crucifixion (t, II. p. 65 et 248). Il n'est pas d'avanie qui soit épargnée aux Pères de Terre-Sainte. La protection de la France ne leur est pas toujours accordée : « Que voulez-vous, diable ! leur répond un jour Sébastiani, l'ambassadeur de Napoléon près de la Sublime Porte, vous m'ennuyez avec vos sanctuaires de Jérusalem. Vous avez là quatre pierres ; vendez-les une bonne fois et ne m'importunez plus » (t. II, p. 255). Pour cette cause sacrée, le sang des Pères de Terre-Sainte fut répandu plus d'une fois ; mais ce ne sont pas les actes de la Propagande qui nous le disent non plus. Il est bon tout de même de ne point l'oublier.

Digitized by Google

Pour éviter certains froissements et plaire un peu à tous, dès le XVIIe siècle on songea à internationaliser le gouvernement de la Custodie, en 1661. Plus tard, Pie VI voulut répartir les trois charges de custode, de vicaire et de procureur entre les italiens, les français et les espagnols (t. II, p. 75 et 257). Il en est ainsi aujourd'hui. De plus, depuis le milieu du XIXe siècle, il y a un évêque latin de Jérusalem (t. II, p. 137).

42. Dans l'*Archivum Franc. hist.* tome XIV (1921) p. 209-242 et 461-497, le P. Jérôme Golubovich a étudié *La Questione dei Luoghi Santi nel periodo degli anni 1620-1638.*

D'après le registre conservé à la bibl. nat. Paris ms. fr. 16160, contenant en original ou en copie des lettres d'Henri de Gournay comte de Marcheville et de Philippe de Harlay comte de Césy, tous deux ambassadeurs français près de la Sublime Porte.

Beaucoup des difficultés éprouvées par les Pères de Terre-Sainte venaient des Grecs. Les prétentions des Grecs se fondaient sur des documents faux créés par un de leurs patriarches Théophane, entre les années 1630-1637, sous le règne de Mourat IV (1623-1640). Jusqu'à nos jours encore, c'est sur ces uniques titres faux que les Grecs fondent leurs prétendus droits sur les Lieux-Saints.

43. *Mémoria acerca del Hospicio de Pera. Comisaria espanola de Tierra-Santa en Constantinopla* par R. Mitjana y Gordon dans l'*Archivio Ibero Americano* t. X (1918) p. 201-256. Il s'agit de la procure de Terre-Sainte fondée par les Pères Espagnols à Pera en 1663.

44. *I frati Minori Conventuali a Constantinopola, nell' Arcipelago e nella Moldavia* pour le P. Giuseppe Abate. Roma, 1923, in-8 de 16 p.

45. Sur les Missions des Frères Mineurs Capucins nous avions déjà les trois volumes compacts du P. Rocco da Cesinale. Mais si ces volumes sont fort utiles pour l'histoire des origines de nos missions, ils s'arrêtent généralement au XVIIe siècle. Le R^me P. Clemente da Terzorio, longtemps secrétaire général de ces missions, a repris cette histoire en sous-œuvre, et il l'a enrichie par beaucoup de documents tirés des archives de l'Ordre ou de la S. Congr. de la Propagande.

Toutefois, ces documents, il ne les exploite pas de la manière que l'a fait le P. Léonard Lemmens. Il s'en sert directement, et les utilise sans en publier le texte.

Son premier volume : *Le missione dei minori cappuccini, Sunto storico,* vol. I. Europa. Roma. Tip. Ist. Pio IX Artigianelli, 1913, in-8 de 447 pages, est tout entier consacré aux missions d'Europe : La Rhétie, illustrée par le martyre de saint Fidèle de Sigmaringen au XVIIe siècle, et au XIXe par le P. Théodore Fiorentini, et confiée aujourd'hui à la province romaine ; — Mesolcine (Suisse) confiée à la province de Piémont ; — la Bulgarie avec Sofia et Philippopoli.

Digitized by Google

Le tome II (1914, in-4° de 375 p.) regarde la mission de Constantinople et celle de Candie ou Crête. On sait du reste l'importance de l'établissement des Capucins à Péra et le rôle qu'ils y ont joué. C'est sous ce titre de « Missionnaires Franciscains du Levant » qu'ils se sont restaurés en France au début du XIXe siècle.

Avec le tome III (1917, in-4° de XI-437 p.) le P. Clément aborde la Turquie asiatique, et nommément la mission de Smyrne tour à tour occupée par les Pères français et par les Pères italiens. C'est cette mission qui a donné naissance à l'Institut apostolique d'Orient.

Le tome IV (1918. Roma. Manuzzio. in-4n de 454 p.) parle des îles de l'Archipel, Scio, Naxis, Paros et Antiparos, Sira, Andros, Milo, l'Argentiere et Milo, Pathmos, enfin Athènes et Salonique, avec Patras, Salalia, Sifanto et Nauplia.

Le tome V (1919, in-4° de 505 p.) est à rapprocher des deux volumes du P. Lemmens. Il est consacré aux missions de Syrie et de Palestine. Les premiers missionnaires vinrent là de la province de Bretagne et de Touraine et ensuite de la province de Lille, puis d'Italie. On voit ici, non plus les difficultés extérieures d'organisation, mais l'œuvre même de l'évangélisation, depuis Alep, Damas et Antioche jusqu'au Caire.

Le tome VI (1920, in-4° de 515 p.) nous transporte enfin dans la Perse et la Mésopotamie. La Perse, c'est notre P. Pacifique de Provins (de l'Escale). La Mésopotamie, c'est Orfa, Mardin, Diarbékir, Mézéré : noms ensanglantés.

Travaux proprement spirituels, ouvertures d'écoles gratuites, maintien et perfectionnement de la hiérarchie orientale, protection des chrétiens contre leurs persécuteurs, œuvres de bienfaisance et de miséricorde, secours aux faibles et aux orphelins : voilà le bilan des travaux de nos missionnaires.

Est-ce pour cela que la persécution continue, venant de tous côtés, contre ces bons ouvriers du bon Dieu ?

Nous espérons bien que le P. Clément continuera son œuvre ardue et méritoire et nous donnera la suite de son histoire des missions capucines en Asie, en Afrique et en Amérique. Il y a là de plus belles pages encore à faire voir. Et le P. Clément est assuré de trouver d'autres sources en dehors des archives de la Propagande et des archives de l'Ordre. Il n'y a qu'à chercher. Les archives de notre ministère de la Marine à Paris, celle de la Compagnie des Indes à Lorient ne doivent plus être ignorées par un travailleur sérieux. La bibliothèque d'Orléans possède un précieux « Abrégé des missions des Capucins jusqu'en 1675 » qui a été miméographié par le P. Eugène d'Oisy, à Nantes. Nombre de sources imprimées existent enfin, et le P. Clément les connaît bien, et il les mettra en œuvre judicieusement.

46. *Historia de las Missiones Franciscanas y narracion de los progressos de la Geographia en el oriente del Perù.* Par le P. Bernardin

Digitized by Google

Izzaguire. Lima in-4°, t. I (1922) de 384 p. — t. II (1923) de 368 pages. La période comprise dans ce livre commence en 1619, s'étend jusqu'en 1921. L'*Arch. Iber. Amer.* an XI (1924) p. 272, remarque que l'excellent auteur manque de préparation technique pour ce genre de travail. Toutefois le P. Izzaguire, par la masse des documents qu'il recueille sans beaucoup s'aventurer dans l'inédit, a su donner à son œuvre une grande importance.

47. *De praetensis juribus Fr. Min. Conventualium in S. Coenaculo,* par le P. Léonard Lemmens, dans l'*Arch. fr. hist.* t. XVI (1923) p. 57-62. Pour faire suite et réponse à un article du P. Jos. Vicari *I Frati Minori e il santo Cenacolo* publié dans la *Miscell. Franc.* vol. XXIII (1922) p. 35-42. On sait que les Conventuels possèdent toujours le premier sceau de Terre-Sainte. D'où ils revendiquent le Cénacle à eux donné par Clément VI.

Le P. Lemmens répond finement que le Cénacle appartient aux héritiers des rois de Naples, Robert et Sancie, qui l'ont obtenu du sultan en 1336.

VI. Histoire des provinces

48. Le P. Dom. Sparaccio a publié dans le *Commentarium O. F. M. S. Francisci Convent.* vol. XXII, an XIV (1924) p. 98, 173 et 246, la liste des ministres provinciaux de l'antique province de Bologne, depuis le XIIIe siècle jusqu'à nos jours.

49. Le P. Paolo Sevesi avait déjà publié dans l'*Archivum* de Quaracchi, tome VII, p. 108-120, plusieurs pages sur la Congrégation des Capriolans. Dans les *Studi Francescani,* juillet-septembre 1923, p. 243-272, il ajoute plusieurs documents touchant cette réforme de P. Pietro Caprioli da Brescia, établie surtout à San Bernardino de Brescia. Elle se séparait de l'Observance pour vivre sous l'obédience du ministre Général des Conventuels. Il y avait donc, à cette époque, à Brescia, juridiquement séparés, les Observants de la Vicarie de saint Antoine, et les observants de la Congrégation de saint Bernardin (Capriolans). Ceux-ci s'établirent dans un faubourg de Brescia en 1475, dans une église d'abord dédiée à saint Roch.

50. Le P. Lorenzo Perez apporte une excellente contribution à l'histoire des Déchaussés de la province de Saint-Joseph en publiant la liste des custodes et provinciaux de cette circonscription. *Arch. Iber. Amer.* an. XI, 1924, n. LXII, p. 145-202.

Le premier ministre provincial fut un des fils très chers de saint Pierre d'Alcantara, le P. Christophe Bravo, élu à Pedroso le 2 février 1561, et mort à Navaelsez en 1575. C'est sous son provincialat que la province passa des Conventuels aux Observants par suite de la bulle du 25 janvier 1563. Nous remarquons ensuite le P. Barthélemy de Sainte-Anne provincial en 1566 et en 1589 et mort le 26 février 1600;

Digitized by Google

— le P. Pedro de Jerez élu à Caldoso le 29 mai 1569 ; au chapitre général de 1571, les Observants cherchèrent à détruire la province de Saint-Joseph ; le P. Pedro était originaire de Medina del Campo — le P. Antoine de Sainte-Marie, élu le 25 juillet 1573 à Madrid, fervent liturgiste et auteur : — le P. Joseph de Sainte-Marie, élu à Medina del Campo le 18 octobre 1581 ; puis en 1592 ; — le P. Jean de Sainte-Marie, provincial en 1585 et en 1598, mort à Madrid le 18 novembre 1622 ; on lui doit entre autres la *Chronica de la provincia San Ioseph* (première partie 1615 — deuxième partie 1616) et une *Vida... del Santo Fray Pedro de Alcantara*, 1619.

Sur cette province de Saint-Joseph, voir Ch. Rapine *Hist. gén. Orig. et progrès des F. M.* Paris, Cl. Sonnius, 1631, p. 402-411.

51. Le P. Francesco Zaverio qui s'est consacré depuis de longues années à l'histoire des Capucins de Ligurie et qui nous a déjà donné une trentaine de livres ou d'articles positivement nouveaux, vient d'ajouter à son recueil diplomatique des Capucins (1530-1900) cf. *Ét. Fr.* XIII, 322 et à ses deux volumes sur les Capucins Gênois vol. I (biographie) 1912, in-8 de 530 p. et vol. II (couvents) 1914, in-8 de 605 p., un troisième tome consacré au Nécrologe : *I Cappuccini Genovesi. Il Necrologio.* vol. III, in-8 de 426 p. Cet ouvrage est destiné à être lu chaque jour au réfectoire. L'auteur indique (p. 6-7) ses sources et sa méthode de composition.

Je note au 5 janvier le P. Agostino Vintimiglia, Observant passé chez les Capucins et mort en 1585; au 11 janvier, le P. Timothée, podagre pendant quinze ans, mort en 1625 ; au 12 janvier, le P. J. Baptiste, éérivain mort en 1905 ; au 4 février le P. Pierre conventuel devenu capucin, mort en 1591 ; au 12 février le P. Urbano da Voltri, fondateur de sœurs franciscaines, mort en 1724 ; au 16 février le P. Jean de Montesecco, secrétaire de S. Laurent de Brindes; au 23 février, le P. Jean Benoît de Gênes mort en 1773 ; au 15 mars le P. Jacques de Gênes fils d'un ministre du roi de Sardaigne, mort en 1866, après avoir aidé à la restauration de la province de France ; le P. Louis de Lavagna († 17 mars 1857) ; le P. J. Augustin de Menton, missionnaire au Brésil († 28 mars 1829) ; le P. Léonard de Port Maurice († 6 avril 1899 à Lyon); le P. Ludovic Einsield, protestant converti († 28 avril 1608); le P. Pierre de Voltaggio, grand ami des arts († 10 juin 1905) ; le P. Angélique, fondateur des Capucines de Loano († 5 juillet 1920) ; le P. Pierre de Nice, ancien observant († 31 juillet 1582) ; le P. Marc-Antoine, général de l'ordre, mort à Nice le 2 août 1665 ; le P. Mathieu d'Avignan, ancien observant († 20 août 1590); le P. Ange de Joyeuse († 27 septembre 1608 à Rivoli) ; le P. Jérôme de Vintimille, martyrisé en Tunisie le 10 octobre 1626 ; le Fr. Paul Marie de Chiavari demeuré diacre pour avoir perdu l'ouïe († 6 novembre 1618) ; le P. François-Marie de Port-Mauriee, artiste dessinateur mort à Rome le 21 novembre 1868 ; le P. Epiphane de San Remo, linguiste, mort à

Digitized by Google

Gênes le 29 novembre 1876 ; le P. François Marie d'Alassio, écrivain (1er décembre 1670). Le Nécrologe indique de nombreux missionnaires en Afrique et au Brésil, et plusieurs religieux morts au service des pestiférés.

Un double appendice donne quelques notes d'archives (p. 375-381) et un supplément bibliographique (p. 382-383).

52. Les *Studi Francescani* sept.-déc. 1924, p. 491-516 donnent un état de la Toscane séraphique : Frères Mineurs (prov. de S. Bonaventure, province des Stigmates), F. M. Conventuels, F. M. Capucins, Clarisses, Tiers Ordre régulier (Sœurs Oblates hospitalières, Sœurs d'Ognissanti, Filles de S. François, Sœurs Franciscaines de Pescaglia, Sœurs oblates franciscaines, Monastère de S. Maria delle Grazie à Sambuca Pistoiese, Sœurs della S. Bambina à Florence, Aucelles de Marie, Stigmatines, Filles de S. Joseph, Sœurs de la S. Famille, Sacramentines, Franciscaines de l'Immaculée, Tertiaires de S. Elisabeth, Filles de Nazareth, Sœurs Minimes du S. Cœur).

Il y a aussi d'autres fondations dont la maison mère est hors de Toscane.

En résumé, Frères Mineurs : 102 maisons — Clarisses 18 — Tertiaires Rég. 193 — Tertiaires séc. 513 fraternités.

53, *Un mouvement pseudo-mystique chez les premiers capucins belges*, par le P. Hildebrand, *Franciscana*, t. VII p. 257-263. D'après un chapitre de l'ancien coutumier de la province belge datant de 1595. Harphius, Tauler, Ruysbroek, Suso sont prohibés par ce chapitre. Sans doute on les regarde comme très pieux et catholiques, mais la lecture en paraît inopportune. Vers 1578 une défense analogue avait été faite aux jésuites en ce qui regarde Tauler, Ruysbroeck, Harphius et Suso. Tant on abborrait le quiétisme, et à juste raison.

En retour on conseillait Grenade, *l'Aiguillon d'amour*, les *Méditations* de Lansperge, le P. Mathias de Salo, Louis de Blois.

Le P. Jerôme de Sorbo, général de l'Ordre, dut sévir contre deux Pères qui propagaient ce mouvement pseudo-mystique : le P. François Nugent d'Irlande et le P. Hippolyte de Bergame, provincial de Flandre.

Nous assistons évidemment là à une scène de la lutte de réaction à laquelle se trouva mêlé Alphonse Rodriguez ; la mystique privée de sa base théologique et ne s'appuyant plus sur la vertu de pénitence et de mortification, tourne évidemment par une pente naturelle vers le quiétisme, vers ses erreurs et vers sa morale.

VII. Histoire des couvents.

54. *L'incendie du Couvent des Cordeliers de Saint-Omer* au XIVe siècle par M. Lanselle, dans le *Bull. Antiq. Morinie* 1920, nº 255, p. 518-520.

Digitized by Google

55. Le P. W. Lampen publie des documents sur les Frères Mineurs à Alcmaar dans la *Franciscana* t. VII, p. 215-226. Les martyrs subirent leur supplice en 1572. Notes diverses sur le couvent jusqu'au XVIIIe siècle.

Le même a traité directement du P. Daniel d'Arendonck et de ses compagnons les martyrs d'Alcmaar dans l'*Arch. fr. hist.* t. XVI, p. 453-468 et t. XVII, p. 13-29 et 169-182. Cf. *Et. Fr.* t. XXXV (1923) où j'ai identifié à tort les martyrs d'Alcmaar avec ceux de Gorcum.

56. On trouvera l'histoire de trois collèges séraphiques modernes dans trois livres intéressants : *Il Collegio Serafico della Provincia delle SS. Stimate in Toscana (Galceti. S. Romolo)* Florence 1920, in-8 de 118 pages. Va de 1869 à 1919. *Il C. S. di Giaccherino (Pistoia)* par le P. Hyacinthe Mei. Siena. 1923 in-12 de 256 pages. Va de 1873 à 1923. — *Il C. S. dei Fratri minori della prov. di Torino « S. Bernardino da Siena » Saluzzo.* par le P. F. Maccono, Torino 1923 in-16 de 106 pages.

57. Note sur le couvent franciscain de Vizzini, en Sicile, qui aurait eu pour fondateur saint Antoine de Padoue. Par Giov. Santoro dans la *Miscell. franc.* vol. XXIV (1924) p. 101-105.

58. Notice du ch. Chartraire sur les Cordeliers de Sens (1231-1790) dans la *Rev. hist. franc.* 1924 p, 315-361. Liste des religieux décédés au couvent.

59. *La résidence des récollets de la province de Saint-Denys à Nantes (1639 - Révolution)* par le P. Achille Léon dans la *Rev. hist. franc.* 1924 p. 167-179, et p. 437-468 (période révolutionnaire). Cette résidence était attenante à la maison des Clarisses. Cf. Flavien de Blois. *Statistique des Franciscains de la Loire-inférieure à l'époque de la Révolution.* Nantes, Libaros 1874, in-8.

60. *Le Couvent des Récollets à Cambrai* par le Dr G. Dailliez dans les *Mém. Soc. Emulation* de Cambrai t. LXIX (1922). Les Cordeliers vinrent à Cambrai en 1262 au faubourg Saint-Sauveur. Plusieurs chapitres provinciaux y furent tenus (1429, 1535, 1567). Le couvent passa à la réforme des Récollets en 1600. On ne dit pas en quelle année il s'était fait Observant. Le *Bull. Franc.* t. IV (1768) p. 78-79, 168, 189, 261, 262 et *Suppl.* (1908) p. 153, 174, 188, 195 comprend diverses pièces intéressant cette maison et non utilisées par le Dr Dailliez. De même *Arch. fr. hist.* VII (1624) p. 251-254, et les *Registres de Nicolas IV,* par E. Langlois, t. I (1905), p. 302, 563 et t. II, p. 126-140 et 365-366, etc.

Dans l'église du couvent fut enterré en 1353 le fameux Enguerrand de Monstrelet, avec l'habit de Saint-François.

61. *Il convento della Concezione dei padri cappucini in Piazza*

Digitized by Google

Barberini di Roma par le P. Domenico da Isnello. Viterbe 1923, in-8 de 300 p. Les capucins vinrent à Barberini en 1631. Le couvent fut fondé par Urbain VIII et son frère le cardinal Antonio Barberini. Il remplaça celui que les mêmes religieux occupaient à Santa Croce de Lucchesi.

62. Dans le journal *l'Indépendant de l'arrondissement de Rambouillet* nos du 15, 29 février et 7 mars 1924, M. F. Lorin a écrit trois articles : *Le vieux Montfort. La maison des Capucins.* Le couvent de Montfort l'Amaury fut fondé en 1601 par le duc d'Epernon, beau-frère du P. Ange de Joyeuse. M. Lorin donne la liste des gardiens. On y relève surtout les noms du P. Jacques Bolduc (1618), Yves de Paris (1637), Cyprien de Beauvais (1640), Grégoire de Massiges (1669) Robert de Dreux (1674), Félix-Marie de Paris, l'inventeur du photomètre (1694).

M. Lorin donne la liste des religieux inhumés dans le cimetière du couvent. Le ms. f. fr. 6452 de la bibl. nat. Paris donne aussi les noms des capucins originaires de Montfort et enterrés ailleurs qu'à Montfort. Les ossements du cimetière des Capucins de Montfort furent transportés au cimetière de la ville le 24 février 1792 (*Mém. et doc. soc. arch. Rambouillet*, t. V (1879-1880) p. 41:).

Notre bibl. franc. prov. possède deux ms. (52 et 394) intéressant cette histoire des Capucins de Montfort l'Amaury. Nous nous flattons de penser que M. Lorin voudra reprendre ses très intéressantes pages.

Les *Eloges des illustres capucins* (35e éloge) donnent la notice du P. Alphonse de Montfort « prédicateur et auteur ». Ce Père mourut le 7 mai 1636. Cf. Bern. Bol. *Bibliotheca*, Venise 1747, p. 7.

63. Les *Travaux de l'académie nationale de Reims*, 137e volume, 1924, in-8, ont publié ma monographie *Les Frères Mineurs Capucins de Reims (1593-1903)* p. 75-234 pages. Ce travail comprend six chapitres : I. Les Annales de 1593 à 1789 — II. La Révolution et l'époque moderne — III. L'histoire littéraire (dix-huit mentions) — IV. La liste des Gardiens de 1593 à 1790 — V. Le Nécrologe de 1595 à 1790 — VI. L'appendice 1) Autorisation de l'archevêque de Reims 18 juillet 1613 et 2) Extraits des lettres du P. Placide Coquebert de Reims. Ce mémoire a été couronné au concours d'Histoire de l'Académie (1921), prix Duquenelle. Il a été imprimé tel qu'il a été présenté au concours et sans suppressions. Les sources de ce travail sont indiquées aux p. 79-81.

Les lettres du P. Placide intéressent Hyères, Constantinople, Smyrne et tout l'Archipel, la Grèce, Toulouse, Bordeaux, Poitiers, Tours, Blois, Orléans.

64. Le P. Hildebrand a donné dans *Franciscana* t. VI p. 279-298 et t. VII p. 5-40 une charmante notice sur les Capucins et la ville d'Ypres : 1) Le P. Antoine Voogt de Gand, gardien des Observants

Digitized by Google

d'Ypres se fait Capucin (1580) et devient un des fondateurs de la province belge, 2) fondation du couvent en 1606, 3) bâtiments conventuels, 4) bienfaiteurs et amis, 5) activité, 6) Ypres sous la province de Lille et la custodie de Dunkerque, 7) rattachement à la province de Flandre, 8) Suppression du Couvent. (La notice est en flamand.)

65. *Le registre des professions émises au Couvent des Frères Mineurs* [Récollets] *de Mons à partir de l'an 1614 jusqu'en 1665,* par le P. J. Goyens dans *la France Francisc.* an. 1923, p. 208-215. Cent cinquante et une mentions de religieux.

66. *Le Couvent des Récollets de Port-Louis* par l'abbé Joseph Blarez dans *la France Franciscaine* de 1923, p. 187-207. D'abord fondé dans l'île de Sainte-Catherine en 1446, ce couvent adopta la réforme des récollets et s'installa au Port-Louis au XVIIe siècle. p. 206-207. Liste de quelques gardiens (Cf. Le Mené *Mém. soc. pol. Morbihan* 1906, fasc. 142). L'auteur ne semble pas avoir consulté les deux liasses concernant ce couvent et conservées aux arch. dép. Morbihan.

67. *Il Miracolo Eucaristico di Siena* (Conferenza) par le P. M. F. Gerardi Conv. Palermo, Lugaro 1924, in-8 de 24 pages. Les hosties miraculeusement conservées depuis le XVIIIe siècle sont chez les Conventuels de Sienne.

(A suivre). P. UBALD D'ALENÇON.

P. S. La revue belge *Franciscana* nous annonce qu'elle cesse de paraître. Dans les sept tomes qu'elle a fait paraître, elle s'était fait remarquer par des études sérieuses et un grand esprit d'impartialité. Nous regrettons la disparition de *Franciscana.*

D'autre part *la France Franciscaine* élargit son programme et publie maintenant des études de philosophie et de théologie. *Ad multos annos !*

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE

La Evolucion homogenea del dogma catolico, par le P. F. Marin-Sola, O. P. Madrid 1923.

Les Etudes franciscaines, empêchées de rendre compte plus tôt de cet ouvrage, peuvent compenser ce retard en signalant la traduction française qui a paru sous ce titre : *l'Evolution homogène du dogme catholique*, 2 vol. Fribourg, 1924 et Paris, Gabalda.

Nombre de revues françaises et étrangères ont déjà fait connaitre et apprécier ce remarquable travail. L'unanimité est presque entière pour y trouver la solution d'un problème angoissant : l'évolution du dogme. Il s'agit toutefois d'une question très débattue jusqu'ici parmi les théologiens ; aussi le P. Schultes, O. P. auteur lui-même d'une Introduction à l'histoire des dogmes, (*Introductio in historiam dogmatum*. Paris, Lethielleux, 1922) où il défend une opinion contraire à celle du P. Marin-Sola, entame-t-il dans la revue italienne « Divus Thomas » (Janvier 1925), une réplique décidée.

L'actualité et l'importance du problème n'échappent à personne. Il suffit de rappeler la solution transformiste que lui donnent les modernistes. Quelques lignes du P. Gardeil, citées par le P. Marin-Sola font voir la difficulté de la réponse : « J'ai lu tout ce que les théologiens ont dit de meilleur sur ce sujet. Leur principale préoccupation semble être de garder à une partie des conclusions théologiques une valeur de facteur dogmatique et d'abandonner le reste au pur discours théologique, qui ne donnant que de l'inféré, du conclu, n'aboutit jamais de soi à un objet de foi, capable d'être incorporé au dogme. Mais il se trouve que *ce reste* est en partie constitué par des vérités virtuellement révélées qui ont été définies de fait par l'Eglise. Qu'on lise les Canons si détaillés, si explicites du Concile de Trente, et l'on en aura, à mon avis, la preuve évidente. L'on est effrayé de toutes les conclusions théologiques, dont la doctrine est cependant définie, qui demeurent en dehors de ces cadres... voilà ma difficulté ».

Pour y répondre, le P. Marin-Sola dénonce une confusion au sujet des conclusions théologiques, confusion due historiquement à Suarez et transmise aux théologiens modernes par Lugo et les Salmanticenses. S'il s'agit de conclusions théologiques à connexion physique avec le révélé, il est vrai qu'elles ne sont pas définissables, car elles y ajoutent quelque chose de réel. Mais il n'en est pas de même des conclusions théologiques à connexion métaphysique avec le révélé. Celles-ci, en effet, sont le fruit d'un raisonnement conceptuel, dont la mineure est de l'essence de la majeure. Elles sont donc réellement identiques à la proposition révélée et ne font qu'en manifester le

Digitized by Google

contenu intelligible. Ce redressement de notion effectué, voici quelle est la solution du P. Marin-Sola concernant l'évolution du dogme : distinguons d'abord, comme le font les théologiens, le révélé formel en explicite et implicite ; ce dernier pour être explicite ne demande qu'un raisonnement nominal impropre ; il est directement définissable. Distinguons en second lieu le révélé lui-même en révélé formel et en révélé virtuel ; c'est celui-ci qui est intéressant, car le P. Marin-Sola le présente comme la clef du problème. L'évolution du dogme se fait selon deux voies : l'une, la voie spéculative, est celle de la théologie, qui est une métaphysique proprement dite. L'autre est la voie affective, le sens de la foi, sous la direction du St Esprit. Toutefois il ne saurait être question que de vérités de foi divine sans être encore de foi catholique. Tant que les conclusions théologiques recueillies le long de ces deux voies n'ont pas été déclarées par le magistère soit solennel soit ordinaire de l'Eglise, on n'a pas encore le dogme. Mais que l'Eglise infaillible intervienne, le dogme est constitué.

On est maintenant en mesure de répondre à la difficulté présentée par le P. Gardeil. Oui le dogme s'accroit, mais sans cesser d'être identique à lui-même ; il est donc bien substantiellement immuable. Et cet accroissement s'explique parfaitement car il est analogue au progrès scientifique. Il n'y a de différence que dans les principes qui sont révélés et dans la nécessité du magistère Ecclésiastique. Et voila justifiée l'expression d'évolution homogène du dogme.

Le P. Schultes, dans l'article cité plus haut, n'est pourtant pas satisfait et pense que les conclusions théologiques ne peuvent être définies. Mais il semble bien qu'il n'y ait qu'un malentendu de terminologie sans désaccord sur la doctrine. On s'en convaincra sans peine par les exemples que donne le P. Schultes. Soit cette proposition révélée formellement : le Verbe s'est fait chair, (= homme). Donc le Verbe a assumé un corps et une âme raisonnable. Donc dans le Christ il y a une personne en deux natures. Ces deux conclusions ne seraient, selon lui, qu'une explication et une détermination du sens de la proposition révélée. Or il est manifeste que nous avons là deux raisonnements propres ou conceptuels, tandis qu'en disant : Le Verbe s'est fait chair, c'est-à-dire homme, selon le langage biblique, on ne fait qu'exposer un texte en termes équivalents et plus clairs, ce qui est un raisonnement nominal et impropre. Le P. Schultes reconnait donc bien lui aussi que les conclusions théologiques à connexion métaphysique peuvent être définies, mais il ne les appelle pas par leur vrai nom. Il est pourtant bien préférable de distinguer les opérations qui concernent les termes d'une proposition et celles qui s'appliquent aux idées signifiées par ces termes.

On voudrait pouvoir étendre ce compte-rendu à tout le livre du P. Marin-Sola. Une analyse complète eût été trop sèche ; nous en avons exposé l'idée-maitresse, mais il faut le lire pour le connaitre vraiment. Comme tant d'autres œuvres récentes, philosophiques et théologiques, il marque un retour aux véritables traditions scolastiques, et c'est de là qu'il tire son mérite et sa solidité. En terminant, nous sommes heureux de pouvoir rendre hommage à la loyauté avec laquelle le P. Marin-Sola traite les auteurs franciscains.

F. M. B.

Carmes et Carmélites, martyrs de la Révolution, par le R. P. Marie-Amand, des Carmes Déchaussés. In-8. Paris. Téqui. 1925.

Digitized by Google

L'Ordre de Notre Dame du Mont-Carmel occupe un rang des plus honorables parmi les familles religieuses qui ont fourni des martyrs pendant la Révolution. Il a eu l'honneur de voir mettre sur les autels les premières victimes béatifiées, les Bienheureuses Carmélites de Compiègne et le présent volume nous donne l'histoire des autres religieux de l'Ordre qui ont confessé la foi à l'époque révolutionnaire. Six Carmes et une religieuse Carmélite sont morts sur l'échafaud ou ont été fusillés; vingt-deux autres sont morts de misère et de faim sur les pontons de Rochefort, sans compter quelques Carmes français et belges déportés dans les îles de Ré et d'Oléron. Nous avons déjà entretenu les lecteurs des *Etudes Franciscaines* d'un autre travail du P. Marie-Amand : la Vie du Père Firmin de la Nativité guillotiné à Amiens. Ils trouveront dans celui-ci les mêmes qualités que dans le précédent : exposition pure et simple des documents d'archives, connaissance approfondie de l'histoire révolutionnaire, sobriété de développements, qui laisse le lecteur en face de documents de première valeur, et lui permet de se convaincre que ceux dont les actes se déroulent sous ses yeux sont bien des martyrs et des confesseurs de la foi. Cet ouvrage et tous ceux qui nous parlent des martyrs de la Révolution nous intéressent au plus haut degré; ils sont pour nous une leçon et en même temps un réconfort dans les jours mauvais que nous traversons. P. Armel.

Cartulaire des Cordeliers de Pontoise (1252-1588). Publié par Lucien Pahin, suivi d'un catalogue sigillographique par Albert Thiébault-Sisson. Pontoise, au siège de la Société Historique de Pontoise, 52, rue Basse, 1924.

D'après une tradition respectable, rappelée d'ailleurs dans un acte de février 1358 émanant de Charles V, un couvent de Cordeliers fut fondé par Blanche de Castille en 1249, à Pontoise. Cette maison détruite au milieu du XVe siècle, était à quelque distance du faubourg d'Ennery, le long de la grande route de Gisors, près de la croix appelée de Saint-Simon, et sur un chemin qui a retenu le nom des Cordeliers.

A partir de 1253, des dons provenant d'habitants de Pontoise et des environs formèrent au couvent des revenus qui ne cessèrent de s'accroître. Une bulle d'Alexandre IV, datée d'Agnani, juillet 1255, accorda aux frères mineurs de Pontoise des indulgences pour les fêtes de Saint François, Sainte Claire et Saint Antoine de Padoue. Avec le XIVe siècle, les aumônes ne se ralentirent pas, mais antérieurement à 1357, la communauté était errante par suite de la destruction du couvent primitif et les religieux acceptèrent l'hospitalité dans la maison de Robert et Guillaume le Maître. C'est alors que Charles V, en février 1358, transféra définitivement les Cordeliers à l'intérieur de Pontoise, l'autorisation fut accordée par Innocent VI, le 6 juin 1358.

Les religieux, petit à petit, perfectionnèrent leur installation. Ils firent l'acquisition de l'*Hôtel d'Alençon* et de la *Villette* situés aux deux bouts de leur demeure et achetèrent également une petite chapelle dédiée à saint Jacques, qui appartenait à Saint-Nicolas des Champs.

A la fin du XVe siècle, plusieurs familles riches de Pontoise, stimulées par la concession d'indulgences spéciales, aidèrent par leurs libéralités, les frères mineurs à construire une nouvelle église. Le monument eut deux nefs parallèles dont l'une renfermait plusieurs chapelles, la sépulture des religieux et plusieurs monuments. Dans l'autre était le sanctuaire, le chœur des religieux,

Digitized by Google

orné de quarante stalles, le reste de cette nef était réservé au public. A certaines fêtes les Pontoisiens s'y pressaient nombreux car un tiers-ordre vivace florissait en cette ville.

Les Dorvalle, les Duvivier, les Neufville de Villeroy et d'autres encore, eurent au cours des siècles leur sépulture dans cette église. D'ailleurs maintes fois de puissants personnages s'intéressèrent à ce couvent, notamment François Ier intervint quand un projet fut conçu de détruire l'église et le couvent afin de construire de nouvelles fortifications pour la défense de Pontoise.

Parmi les belles choses notables de cette maison conventuelle que les chroniqueurs ont signalées, il faut citer : la bibliothèque, le réfectoire, dont les vitraux représentaient les banquets les plus célèbres de l'histoire, celui d'Assuérus, des Philistins de Daniel, d'Adam et d'Eve etc.

Cependant à la fin du XVe siècle la commende s'établit au couvent, mais dura peu car le cardinal d'Amboise en qualité de légat réforma la maison en 1501. La règle fut observée jusqu'en 1792 et la communauté se composait habituellement de quarante religieux. Un fait est à noter au cours du XVIIe siècle, en 1670, Bossuet reçut la consécration épiscopale dans l'église des Cordeliers.

Telle est résumée à grands traits l'histoire de ce couvent, dont M. Lucien Pahin nous promet la chronique détaillée, dans l'introduction qu'il a placée en tête du cartulaire des Cordeliers de Pontoise. Cette belle publication qui comprend 106 documents, s'échelonnant de 1252 à 1588, est faite selon la saine méthode historique; un catalogue sigillographique rédigé par M. Albert Thiébault-Sisson termine le volume complété par de bonnes tables onomastiques.

Cependant, nous nous demandons, si tout bien pesé, l'auteur n'eût pas mieux fait de rédiger son histoire des Cordeliers de Pontoise et d'y ajouter les pièces justificatives les plus intéressantes, laissant de côté de trop nombreux documents d'un minime intérêt. Cette observation n'ôte rien du mérite de ce beau travail qui fait honneur à son auteur et à la *Société Historique de Pontoise*, sous les auspices de laquelle ce volume est publié.

EM. HONTH.

Jean de Roquetaillade, moine franciscain du XIVe siècle. Sa vie et ses œuvres, par Jeanne ODIER. Paris. Picard 1925. in-8, de 16 pages. (Extr. des *Positions des thèses...* de 1925 à l'école nationale des Chartes).

On ne savait pas grand chose jusqu'à présent du fameux frère prophète. Mademoiselle J. Odier en renouvelle la biographie.

Jean de Roquetaille (c'est bien son nom de famille) est né à Marcolès près d'Aurillac. Il est entré dans l'ordre en 1332 après avoir étudié la philosophie à Toulouse. Une fois frère mineur, il continue cinq ans l'étude des sciences sacrées. Il est en 1340 au couvent d'Aurillac. A partir de 1345, pour quels motifs, je ne sais, il est traîné de prison en prison, soit chez les Frères Mineurs, soit à la cour pontificale. Cette disgrâce ne l'empêche point d'avoir l'esprit libre et de composer des ouvrages. Il est bien possible que son procès tomba dans l'abandon. On ne sait pas ce qu'est devenu Jean de Roquetaillade après 1356. Froissart dit que les cardinaux « le laissèrent vivre tant que il peut durer ».

On a de lui :

Digitized by Google

1. Un commentaire sur l'oracle de saint Cyrille. Cet oracle est de la fin du XIIIe siècle. Le commentaire fut écrit entre 1346 et 1350 (Bib. nat. Paris. latin. 2599).

2. Des Visions. Terminées en 1349. Il y est prédit que l'Ordre des F. M. sera divisé en trois parties, dont l'une sera composée de rattachés, l'autre de spirituels ; la troisième seule sera orthodoxe. On trouve ces visions à la bibl. nat. Paris, l. 3498 et 7371 et dans le fonds de la reine de Suède au Vatican. lat. 1964. Le P. Pon en a cité des extraits.

3. Commentaire de la prophétie : *Veh mundo in centum annio*, ou le *De duodecim oneribus orbis*. Bibl. Tours. ms. 520. Composé en 1354. C'est le commentaire d'un passage du traité d'Arnaud de Villeneuve : *De cymbalis ecclesie* qui est de 1301.

4. Le Livre *Ostensor* (Vatican-Rossiano. 753). Terminé le 1er septembre 1356. Le P. Pon l'a signalé dans l'*Arch. Iber. Amer.* an-XI, mai-juin 1924, p. 349. Important pour la biographie.

5. Le *Vade Mecum in tribulatione*. Ecrit à la fin de 1356. On en a une vingtaine de manuscrits. Il a été imprimé par Brown en 1690, mais fort mal.

6. Le *Liber de consideratione quinte essentie omnium rerum*.

7. Et le *Liber lucis et tribulacionis* qui ont été imprimés.

On a encore de Jean de Roquetaillade, un écrit auto-apologétique et deux lettres. Les autres ouvrages — il en eut — sont perdus.

En conclusion Mlle Odier se demande :

1. Si Jean de Roquetaillade fut un hérétique? Elle croit bien que non. Et de fait Roquetaillade n'adhère pas aux spirituels, ni au parti de Louis de Bavière, ni non plus aux relâchés de l'Ordre.

2. Les sources de Roquetaillade sont particulièrement les ouvrages joachimites et ceux de Pierre Jean Olivi.

3. Les prophéties de Roquetaillade ont un caractère national marqué. Le franciscain est favorable à la France, il croit à sa mission divine. Au contraire il déteste les empereurs romains de race allemande.

4. Roquetaillade a joui d'une grande popularité chez les faux prophètes dont la Catalogne fourmillait à cette époque. Aussi fut-il traduit en Catalan.

Telle est la « position de thèse » de Melle Odier qui a eu l'avantage de sortir première de sa promotion. Nous espérons lire un jour son travail imprimé, et y trouver la réponse aux questions que nous suggère son étude, particulièrement quant au régime que subit véritablement Jean de Roquetaillade dans ses prisons, et quant à ses livres d'alchimie. Il semble bien, philosophiquement parlant, que le « Livre de la quintessence » et le *Liber Lucis* ont plus d'importance que les prophéties. Et leur auteur ne peut être un âne ou un fou, comme quelqu'un le prétend. P. U.

Avec la permission des Supérieurs.

P. Duperrey, gérant.

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (Belgique) (*Importé de Belgique*)

Digitized by Google

LA BÉNÉDICTION DU SAINT-PÈRE.

SECRETARIA DI STATO
DI SUA SANTITA.

DAL VATICANO, *28 Mai 1925.*

Mon Révérend Père,

Le Saint-Père a daigné agréer avec une particulière bienveillance l'hommage des directeur et écrivains de la Revue « Les Etudes Franciscaines », à propos du vingt-cinquième anniversaire de ce périodique.

Sa Sainteté vous félicite du zèle et de la piété filiale avec lesquels vous vous appliquez, par des travaux pleins d'érudition, à scruter l'histoire de l'Ordre Séraphique et à faire connaître les œuvres doctrinales des plus illustres docteurs de l'école franciscaine.

Il est très agréable au Souverain Pontife de voir se développer toujours davantage les recherches sur les philosophes et les théologiens de l'époque médiévale, si féconde en maîtres éminents, parmi lesquels les fils du Patriarche d'Assise tiennent une large place. De telles études, grâce à la fidélité dont vous faites profession aux directions du Saint-Siège, spécialement en ce qui concerne l'enseignement du Docteur commun, Saint Thomas d'Aquin, seront très profitables au progrès des sciences sacrées.

Comme gage des faveurs célestes, le Souverain Pontife vous accorde, ainsi qu'à vos collaborateurs et aux lecteurs de la Revue, le bienfait de la Bénédiction Apostolique.

Veuillez agréer, mon Révérend Père, avec mes meilleurs vœux, l'assurance de mes sentiments dévoués en Notre Seigneur.

† P. CARD. GASPARRI.

L'année 1924 marquait le vingt-cinquième anniversaire de la fondation des *Etudes Franciscaines,* mais nous remettions à un moment opportun le soin de souligner cette date et d'adresser à

Digitized by Google

Dieu par la Vierge Immaculée et par le Séraphique Père S. François d'Assise, notre tribut de reconnaissance. La parole du Souverain Pontife nous autorise aujourd'hui à la fêter dans la joie et nous permet d'apporter à tous ceux qui firent de ces vingt-cinq ans une période de travail fécond, un digne hommage de notre gratitude et de notre fidèle souvenir. Que les vivants veuillent bien trouver ici l'expression de cet hommage et que sur eux la bénédiction du Saint-Père s'étende avec plénitude !

Entre tous, ce nous est un devoir filial de distinguer le T. R. P. Eugène d'Oisy, le sage et perspicace fondateur de ces *Etudes,* qui donnait par une initiative si heureuse un premier organe purement scientifique aux représentants de l'Ecole franciscaine. Avec quel succès, le passé le dit assez haut! Avec quelle force d'exemple, le nombre croissant des revues scientifiques franciscaines le dit mieux encore! Aussi en adressant au T. R. Père l'expression de notre gratitude, nous nous plaisons à saluer aujourd'hui ce cortège de puînées qui est une promesse pour l'avenir et un gage du rôle éminent que l'Ecole franciscaine est appelée à reprendre dans le mouvement catholique des idées.

Mais nous ne saurions oublier ceux que la mort nous a ravis et dont les travaux méritèrent l'attention du monde savant. Ceux qui disparurent ayant tenu les promesses de l'âge mûr, tels le T. R. P. Ludovic de Besse, le chanoine Dedouvres, M. C. C. Charraux, le P. Jean-Baptiste du Petit-Bornand, le R^me^ P. Symphorien, et ceux que Dieu reprit avant qu'ils aient pu donner toute leur mesure : le P. Evangéliste de Saint Béat, enlevé par la maladie dans la fleur de ses années, le T. R. P. Raymond, dont nous n'évoquons pas sans émotion la noble figure, le talent si remarquable et le sacrifice sur le champ de bataille.

Tous ont travaillé d'un même amour pour la même cause et les morts avec les vivants se réjouissent de la bénédiction pontificale qui vient couronner leurs travaux, en assure la fécondité et établit définitivement quelle estime en fait la plus haute autorité de l'Eglise.

Cette bénédiction consacre la légitimité de nos efforts. Dans des articles récents, nous essayions de montrer que la place donnée par les Souverains Pontifes à S. Thomas d'Aquin ne comportait pas et ne pouvait comporter la condamnation explicite ou implicite ni même l'exclusion des idées opposées aux idées de S. Thomas dans toutes les questions discutées entre les plus illustres maîtres catholiques. La Semaine thomiste qui vient de se clôre à Rome, sous les yeux même du Pape, a fourni la preuve

Digitized by Google

que nous n'étions pas seuls à le penser. La bénédiction que le Saint-Père daigne nous accorder montre à son tour que nous avons assez justement précisé la portée des directions pontificales.

Il ne sera pas sans intérêt de reproduire ici les termes de l'hommage que, dans le courant du mois d'avril dernier, nous adressions au Souverain Pontife et qui étaient destinés à soumettre notre attitude à l'approbation du Saint-Père.

... Puisque l'orientation particulière que François d'Assise donnait aux esprits s'étendait à tous les domaines de la pensée, les Etudes Franciscaines ne laissèrent pas d'exposer les doctrines qui font la gloire d'une école renommée et qui forment une preuve éclatante de la variété de la pensée catholique dans l'unité de la foi et dans l'adhésion unanime aux principes essentiels de la philosophie chrétienne.

Sans abandonner l'étude d'autres sujets qui peuvent préoccuper les esprits, elles ont donc de préférence essayé, à maintes reprises, d'élucider les problèmes que posent l'histoire et l'interprétation d'une doctrine aussi riche, aussi peu connue et souvent aussi mal interprétée que celle d'un saint Bonaventure et d'un Duns Scot.

Respectueuses cependant des directions des Souverains Pontifes, elles entourèrent toujours de respect les Docteurs d'écoles différentes et en particulier le Docteur universel de l'Eglise, saint Thomas d'Aquin, même lorsque, sur des points librement discutés, elles croyaient pouvoir s'écarter de son sentiment et proposer l'opinion des Maîtres franciscains.

Humblement prosternés aux pieds de votre Sainteté, nous osons donc, Très Saint Père, solliciter une bénédiction qui nous soit un encouragement et nous montre que Votre Sainteté daigne avoir pour agréable le dessein de continuer à exposer et à répandre les idées des Docteurs franciscains.

Or, comme on l'a vu déjà, le Saint-Père daigne répondre en félicitant les Rédacteurs des *Etudes* du zèle et de la piété filiale qu'ils apportent « à faire connaître les œuvres doctrinales des plus illustres docteurs de l'école franciscaine... (à) développer les recherches sur les philosophes et les théologiens de l'époque médiévale, si féconde en maîtres éminents, parmi lesquels les fils du Patriarche d'Assise tiennent une large place ».

N'est-ce pas assez indiquer que le Saint-Père désire voir les Docteurs franciscains reprendre leur place dans la direction de

Digitized by Google

la pensée catholique ? Le Souverain Pontife aurait-il nommé « maîtres éminents » ceux qu'il désirerait voir sans disciples? Et parmis ces maîtres nommerait-il les plus illustres docteurs de l'école franciscaine, s'il désirait voir cette école disparaître ?

L'on nous a très aimablement reproché d'avoir trop plaidé, dans nos articles, le droit à l'existence de l'école franciscaine à côté de l'école thomiste. Le Saint-Père nous donne raison l'orsqu'il nomme cette école et nous félicite de travailler à faire connaitre ses œuvres doctrinales.

Et nous entendons bien que le Saint-Père ne désire pas le retour aux luttes outrancières du passé, mais nous croyons que suivant ces mots pleins de conséquence qu'il adressait aux membres de la Semaine thomiste: « *Beaucoup de problèmes philosophiques n'ont pas reçu de solution définitive* », le Souverain Pontife juge que la lumière peut être demandée à des penseurs d'écoles diverses et que le progrès de la philosophie et de la théologie sera assuré dans la mesure où les uns seront appelés à compléter et à corriger les autres.

Travailler à ce progrès, tel est le but des *Etudes Franciscaines*. D'avoir entendu le Chef suprême de l'Eglise catholique nous dire qu'elles y travaillaient bien, c'est ce que nous attendions pour fêter leur vingt-cinq années d'existence.

P. JEAN DE DIEU.

Digitized by Google

UNE MISSION CAPUCINE EN ACADIE [1]

CHAPITRE II. — LA FONDATION.

La France avait fait en Acadie un premier essai de colonisation et d'apostolat. Un gentilhomme picard, Poutrincourt, avait défriché les environs de Port-Royal. Un prêtre de Langres, d'abord, puis des Jésuites, avaient amorcé l'œuvre de conversion parmi les sauvages. La jalousie des traficants, la division qui naquit au sein de la colonie, enfin, la convoitise des Anglais amenèrent la ruine de ces premières tentives. Un aventurier, Samuel Argall, tomba à l'improviste sur les deux habitations naissantes : Sainte-Croix et Port-Royal (1613) où il ne laissa que des ruines. C'était la première invasion.

Pourtant l'Anglais n'occupa point d'abord le territoire. Les colons dépouillés ne quittèrent pas le pays, mais ils abandonnèrent plus ou moins la culture et se livrèrent au trafic et à la pêche. Le pavillon français continuait de sillonner les côtes, mais la Cour, absorbée par les affaires d'Europe, se désintéressait pratiquement de sa lointaine conquête : « Quand la maison brûle, dira-t-on plus tard, on n'a pas le loisir de songer aux écuries ».

Cette carence donnait beau jeu à nos rivaux qui commençaient à trouver cette colonie intéressante. Au nom de prétendues découvertes antérieures, le roi d'Angleterre revendique toute l'Amérique du Nord et y taille des baronies. Effectivement, après des essais infructueux, on installe des Ecossais à Port-Royal et, avec l'aide de quelques huguenots français, on réussit à s'emparer de Québec, où commandait Champlain.

Les choses ne pouvaient en rester là : Richelieu demanda résolument à l'Angleterre de renoncer à sa conquête. La paix de Suze, qui suivit la prise de La Rochelle, avait stipulé la

(1) V. *Etudes franciscaines*, t. XXXVII, p. 49.

Digitized by Google

restitution des places occupées en Nouvelle-France. Mais l'Anglais est retors. *What we have we hold.* Pas plus que le bouledogue il ne lâche de lui-même ce qu'il a une fois saisi entre ses puissantes molaires. Notre ambassadeur à Londres, M. de Chateauneuf, le faisait savoir en ces termes : « Quoy qu'ils me promettent, je ne tiendray rien d'asseuré que nous n'en soions en possession... tout ce qu'ils promettent de parolle, ils le révocquent en doute en l'exécution ». (1)

Point n'y manquèrent cette fois. Mis en demeure d'exécuter la paix de Suze, ils épiloguent sur les formules, acceptent de rendre Québec, non Port-Royal, et, en sous-main, se disposent à ne rien rendre du tout. L'ambassadeur se fait plus pressant :

« Je suis obligé d'ajouter qu'ils se préparent puissamment d'y envoyer des gens cette année, et que, si ne les prévenez, il sera malaisé de les en sortir. » Bien plus, il est question d'envahir le peu que la France tient encore au Canada. (2)

En face de ces évidences, Richelieu hausse le ton. Tout en continuant les pourparlers, il ordonne à l'amiral Montigny de se tenir prêt à reprendre par la force Québec et Port-Royal. Le roi Charles Ier fait mine de s'exécuter et, deux jours après, nomme des commissaires pour « le développement et amélioration de la Nouvelle-Ecosse ». (3) Il ne faut rien moins qu'une menace formelle de rupture pour le réduire à merci.

Le 29 mars 1632 on signait à Saint-Germain-en-Laye un traité en vertu duquel (article III) le roi d'Angleterre s'engageait formellement à « rendre et restituer tous les lieux occupés en Nouvelle-France, Acadie et Canada ». (4) Ceci ne mettait pas fin aux sous-entendus. Charles Ier continuait à créer des baronies, et écrivait au Conseil privé d'Ecosse : « Pour éviter toute méprise, nous croyons bon de vous déclarer que nous n'avons en aucune façon l'intention de renoncer à nos ... possessions de Nouvelle-Ecosse en aucune de ses parties. » (5)

Il fallait pourtant, avec une apparente bonne grâce, accepter l'inévitable. Charles Ier livra donc les pièces nécessaires pour la remise au roi de France des places de Québec et de Port-Royal. Il se donna tout de même la satisfaction de prescrire

(1) LAUVRIÈRE, *op. cit.*, I, 50.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*
(4) *Collection de Documents rel. à l'Hist. de la Nouvelle-France.* Québec 1888.
(5) *Calendar of stade Papers, passim,* cité par LAUVRIÈRE I, 51.

Digitized by Google

à ses sujets de démolir le fort qu'ils abandonnaient, de transporter « tous gens, biens, bétail, ammunitions », de manière à « laisser les limites tout à fait déserts et dépeuplés ». (1)

* * *

L'homme choisi pour remettre la France en possession de son bien était digne du choix de Richelieu. Isaac de Razilly, alors âgé de cinquante-deux ans, était un noble caractère et un marin consommé. Sa carrière navale s'était ouverte en 1603. Chevalier de Malte en 1605, il parcourut successivement toutes les mers. En 1612, il partait, avec ses frères François et Claude et quatre capuçins, pour fonder une colonie et une mission au Brésil. (2) Nommé chef d'escadre en 1624, il prenait trois ans après une part brillante au siège de La Rochelle, notamment en capturant trente navires aux Anglais et obligeant ceux-ci à quitter en vitesse l'île de Ré. A la demande de Richelieu, son cousin, Razilly, avait rédigé, vers la fin de l'année 1626, un programme naval et colonial où se révèlent une ampleur de vues et une compétence peu ordinaires.

« Quiconque est maistre de la mer a un grand pouvoir sur la terre... Le navire (de la France) ne peut plus subsister sans se perdre si V. G. n'y met un gouvernail, ne le fait remâter et rééquiper... puis, par un bon pilotage, conduire au havre de grâce... L'or et l'argent ne croissent pas en France... Et d'autant que les vaisseaux pourront faire de grandes conquêtes pour le temporel, il convient travailler principalement pour le spirituel... Il est besoin de grandes sources de deniers pour travailler à la conversion de ces pauvres âmes afin d'introduire des séminaires et porter des étoffes pour habiller les peuples nus lesquels seront baptisés, cette bonne œuvre touche à Messeigneurs les cardinaux, archevêques, évêques, abbés, prieurs... qui pourraient contribuer le cinquième de leur revenu. Je sais bien que la charité de l'Eglise est bien refroidie.»(3)

(1) *Ibid.* p. 52.

(2) Charles de la Roncière, *Hist. de la Marine Française*, t. IV, p. 349. — Sur la mission du Brésil, cf. Claude d'Abbeville, cap. : *Histoire de la mission des Pères Capucins en l'isle de Maragnan*, Paris, 1614 ; Claude d'Abbeville : *Description de l'ile Maragnan*. Yves d'Evreux, cap. : *Voyage dans le Nord du Brésil*, 1613-1614 ; Yves d'Evreux : *De la construction du fort Saint-Louis ;* Rocco da Cesinale : *Storia delle missioni dei Capuccini*, t. III.

(3) *B. N., N. A. F.* 9389. 4-60. — Ce document publié par Deschamps dans la *Revue de Géographie*, 1884, pp. 374-383 et 453-464, est longuement analysé par Ch. de la Roncière, *Histoire de la Marine Française*. t. IV, pp. 490-495.

Digitized by Google

Nous verrons qu'il tentera d'appliquer lui-même sa méthode, en essayant d'intéresser le grand maître de l'Ordre à ses fondations. Mais il ne se dissimulait pas les obstacles à lever. Aussi il suggérait que, à défaut de générosités volontaires, le roi imposât, sur les charges à donner, une pension annuelle à cet effet.

Au sujet de la Nouvelle-France, il dit qu'il faudrait « borner les Anglais le plus proche qu'on pourrait ». Il constate que les marchands de Rouen et d'ailleurs « s'y sont mal gouvernés, ils ne regardent ce qui arrivera dans dix ans car ils n'ont d'autre but que leur profit et ne se soucient de la gloire de Dieu, ni de l'honneur de leur prince... Il faudrait un seul directeur, une seule tête... » (1) Le contrôleur général du commerce avait, lui aussi, prôné la fusion de toutes les compagnies dans une seule sous l'autorité du roi. Cet avis concordant du commerce et de la marine va s'exécuter sans tarder, alors que Richelieu devient grand maître de la navigation, chef et surintendant général du commerce et que, malgré les récriminations des marchands, il substitue aux anciennes associations qui « s'étaient mal gouvernées » la compagnie des Cent-Associés, où ne seront admis que des catholiques, et au sein de laquelle il aura lui-même sa place, une place de chef, bien entendu. C'est le 7 mai 1627 que la Compagnie fut définitivement constituée. Razilly s'y employa avec toute son influence et ses ressources. Autour du chef, il réussit à grouper un bon nombre de ses voisins tourangeaux comme lui, dont quelques-uns, tels Nicolas Denys et Charles d'Aunay, deviendront sous peu des collaborateurs, tandis que d'autres présideront aux destinées de l'Afrique équatoriale, de la Guadeloupe et de Québec. (2)

Richelieu ne pouvait manquer d'utiliser ces compétences et ce bon vouloir. « L'extrême passion que j'ai de voir réussir cette affaire (du Canada) me transporte hors de moi et les jours m'estant des années jusques à l'heure que j'aurai l'honneur d'être commandé de V. G. pour servir de soldat à ce généreux dessein... » (3)

Seul, le désir d'employer Razilly sur un autre théâtre aurait pu être un obstacle à une vocation si accentuée pour le Nouveau-Monde. Mais si le Père Joseph appuya de son

(1) Ch. de la Roncière, *loc. cit.*
(2) *Ibid.*
(3) *B. N., N. A. Fr.* 9389, f. 60.

Digitized by Google

influence la demande de Razilly (1), l'hésitation de Richelieu dût être de courte durée.

Deux jours avant la signature du traité de Saint-Germain (27 mars 1632), par acte notarié, le cardinal, en qualité d'associé de la Compagnie de la Nouvelle-France, traite les conditions dans lesquelles Razilly doit reprendre, au nom de cette compagnie, possession de Port-Royal. Le Cardinal s'engage à faire délivrer, le 29 avril, au port de Morbihan (Auray) « le vaisseau l'Espérance-en-Dieu avec canons et pierriers et 10.000 livres », moyennant quoi Razilly devra nourrir et solder l'équipage, passer trois capuçins et renvoyer la même année le dit vaisseau dans le port de Brest. (2)

A ce moment-là, Razilly n'était qu'un chef d'escadre chargé d'une mission. Le 20 avril, jour où il devait prendre livraison de l'*Espérance en Dieu*, il était nommé par le roi « lieutenant-général en tout le pays de Nouvelle-France, dit Canada, terres et costes circonvoisines, en toute son étendue tant et si avant qu'il pourra faire recevoir et recognoistre son nom. » (3)

Ce fut l'occasion pour lui de donner un bel exemple de magnanimité. Il avait eu au Canada un précurseur de génie, en la personne du fondateur de Québec. Champlain, il est vrai, n'avait pas de naissance. Il n'était encore que capitaine de navire. N'importe, Razilly, chef d'escadre, élevé depuis peu à la dignité de commandeur de l'Ordre de Malte, riche d'un passé de gloire, s'efface devant Champlain et demande à servir sous ses ordres, « pour ce qu'il est, dit-il, plus compétent en affaires coloniales ». (4) « Héros de Plutarque! » dit La Roncière. Ame pétrie de noblesse, dirons-nous, fleur de cette chevalerie où le parfum du cloître se mêle à l'odeur plus âcre des vertus guerrières !

Champlain, dont l'âme n'avait rien de rôturier, sut reconnaître cette grandeur d'âme. A peine nommé à la lieutenance

(1) Rocco da Cesinale, o. m. cap. : *Storia delle missioni dei Capuccini*, III. Paris, 1867, p. 676.

(2) *Arch. Nat. Colonies Acadie C11D*, vol. I, f. 47 ; *Arch. Aff. Etrang., Mém. et disc. Amér.*, vol. IV, f. 92-3 ; *Coll. de Man. relat. à la N. F.*, I Québec, 1883, pp. 85-86 ; Moreau, *Histoire de l'Acadie Française*, p. 113.

(3) Marquis de Razilly : *Généalogie de la famille de Razilly*. Laval, 1903, in-4°. Cité par Ch. de la Roncière, *loc. cit.* Lauvrière ; *op. cit.* I, p. 58 ; Ferland, *Cours d'Histoire du Canada*, I. Québec, p. 225, note.

(4) *Lettres de Razilly*. Cf. *Coll. de Documents, op. cit.*, t. I. p. 110 ; *Mémoires des Commissaires du Roy et de ceux de S. M. Britannique*. Paris 1755-7, t. II, pièces justif. II ; Ch. de la Roncière, *loc. cit.* ; Lauvrière, *op. cit.* I, 57.

Digitized by Google

de Québec (1er mars 1633) il rendra de Razilly cet éloquent témoignage: « Monsieur le commandeur a toutes les qualités d'un bon et parfait capitaine de mer, prudent, sage, laborieux, poussé d'un désir d'accroître la gloire de Dieu, de porter son courage au pays de la Nouvelle-France pour y arborer l'étendard de Jésus-Christ et y faire fleurir les lis. » (1.)

* * *

En laissant Québec et la lieutenance générale de la Nouvelle-France à Champlain, Razilly n'apporta que plus de zèle à préparer l'expédition de l'Acadie.

Le 10 mai, une convention royale, doublant celle de la compagnie, ordonnait au commandeur de « recevoir des mains des Anglais en notre nom le dit Port-Royal et d'iceluy prendre possession, et de ce vous donnons pouvoir, autorité et mandement spécial et général ». (2) Quelques jours après (19 mai 1632), la Compagnie des Cent-Associés ou de la Nouvelle-France faisait à Razilly une concession territoriale : « Le désir que nous avons d'apporter toute la diligence possible à l'établissement de la colonie de la Nouvelle-France, nous faisant rechercher ceux qui ont la volonté d'y contribuer de leur part, et l'obligation que nous avons de récompenser, par toutes voies, les travaux de ceux qui nous assistent... étant bien informés des bonnes intentions que Monsieur le Commandeur de Razilly, Lieutenant général pour le Roi en la Nouvelle-France, a toujours eu pour faire réussir cette entreprise... au dit sieur de Razilly... donnons et octroyons par ces présentes... la rivière et baie Sainte-Croix, isles y contenues, et terres adjacentes d'une part et d'autre... de l'étendue de douze lieues de large... et vingt lieues de profondeur... en toute propriété, justice et seigneurerie à perpétuité..., à la réserve de la foi et hommage que le dit sieur Commandeur, ses successeurs ayans cause seront tenus porter au fort Saint-Louis à Québec ou autre lieu qui sera destiné par la dite Compagnie par un seul hommage-lige à chaque mutation de possesseur... » (3)

Dans cette pièce, Razilly est nommé « lieutenant-général pour le Roi en la Nouvelle-France », bien qu'il eût décliné en

(1) Cité par Lauvrière, I. 57.

(2) *Collection...* I, p. 116. — Cité par Moreau, *op. cit.* p. 116 ; P. John Lenhart, o. m. cap. : *The Capuchins in Acadia and Northern Maine.* ap. *Records of the American Catholic historical Society*, sept. 1916, p. 200.

(3) *Arch. Nat. Colonies.* Acadie C11D. Vol. I, f. 52.

Digitized by Google

faveur de Champlain, comme nous l'avons dit, le Gouvernement du Canada. Champlain, en effet, ne devait être nommé que le 1er mars 1633. En attendant, la compagnie de Caen, à qui on laissait encore pour un an le monopole, continuait de gouverner à Québec et Emery de Caen était connu comme le commandant de toute la colonie. (1)

Au Fort Lameron du cap Sable, Latour qui avait pris en 1624 la succession du fils de Poutrincourt, avait reçu en 1631 une commission qui le nommait lieutenant-général « au pays de Lacadie, fort Louis, port de la Tour et lieux qui en dépendent ». (2) Cette lieutenance partielle, octroyée alors que le pays n'était pas encore rendu à la France, conférait au titulaire des droits territoriaux, sans limiter la portée politique de la lieutenance générale de Razilly. En effet, une lettre de Bouthillier (16 mars 1633) à Latour précisera que sa commission l'établissait capitaine du fort Latour au port Saint-Louis. (3)

De la sorte, Razilly fut bien, de fait, pendant quelques mois, lieutenant-général pour tout le Canada. La *Gazette* désignait en effet Razilly comme « ayant commission pour gouverner en toute l'étendue du pays en l'absence du cardinal de Richelieu ». (4) Et le Nonce, plus explicite encore, annonçait à la Propagande, par une lettre du 16 avril, que Razilly était nommé Vice-Roi et lieutenant royal, avec le commandement de tout le pays. (5)

C'est sans doute pour n'avoir pas confronté ces documents (il cite le dernier) avec les événements postérieurs que Rocco situe l'activité de Razilly sur le Saint-Laurent, la rivière des Iroquois et jusqu'aux grands lacs. (6) Le commandeur, respectant le fief du futur gouverneur de Québec, borne ses ambitions à l'Acadie. Il a reçu, outre les commissions du Roy et de la Compagnie, une lettre patente, en latin, du roi de la Grande-Bretagne, datée du 4 juillet 1631, pour la reddition de Port-Royal, un ordre du même à ses sujets de démolir et

(1) Ferland, *Cours d'Hist. du Canada* I, Québec, 1861, p. 252.

(2) Cité par Moreau, *op. cit.* p. 101.

(3) *Ibid.*

(4) *Ibid.*, p. 116.

(5) Finalmente sono stati consegnati dall'Ambass. d'Inghilt. li dispacci di quel Re a S. M. Chrma per la restitutione di Canada e fra pochi giorni vi si manda alcuni vasselli col commendator di Rasigli il quale fece ultimte il viaggio di Marocco per ricuperatione de schiavi ; se gli da il commando di quel paese con titolo di Vice Re e luogotenente Regio... Rome, *Arch. S. C. de Prop. Fide. Lettere Antiche*, 1632, av. 16. Vol. 74, f. 116.

(6) Rocco da Cesinale, *op. cit.* p. 675.

Digitized by Google

d'évacuer le fort, enfin, une lettre du chevalier Alexander au capitaine Sorrester, commandant du dit fort, de la même teneur. On ne pouvait s'entourer de trop de précautions, avec le partenaire madré qui se dérobait depuis trois ans.

Le retard occasionné par le mauvais temps fut mis à profit. Au moment d'embarquer, Razilly aura équipé deux vaisseaux au lieu d'un. Il aura aussi réuni un personnel nombreux et choisi : quelques gentilshommes de Touraine et de Bretagne et beaucoup d'hommes de valeur. Une douzaine sont mariés et partent avec leurs familles. Avec ce qui reste de la colonie de Poutrincourt et quelques Ecossais qui opteront pour la France, ces derniers formeront le noyau de la race acadienne. Quant aux célibataires, ce sont, pour la plupart, des gens à gages destinés aux divers travaux que nécessite une fondation.

Un document, publié par M. de La Roncière, nous donne une idée des compétences jugées utiles à un fondateur de colonies. Il s'agit d'un projet d'expédition au Canada, vraisemblablement dressé par Jacques Cartier. Pour l'établissement à créer, on prévoyait une équipe de 276 hommes, dont 120 marins (pour 6 vaisseaux, un galion et une barque), 40 arquebusiers, 30 charpentiers, 30 scieurs de long, 12 agriculteurs, 10 maîtres maçons, 6 couvreurs, 4 forgerons, 3 barbiers, 2 maîtres maréchaux, serruriers, orfèvres, lapidaires, couturiers, chaussetiers, menuisiers, cordiers, tous avec des aides; enfin, 4 canonniers et 6 hommes d'église. Le matériel à prendre consistait en vêtements et vivres pour deux ans, toile commune, mercerie pour les sauvages, meules pour moulins à eau, à vent et à bras, animaux domestiques, grains et semences. (1)

Ce programme dut être à peu près celui de Razilly. Car, tandis que Québec avait déjà progressé depuis 1608, l'Acadie avait été minée par deux invasions et une longue perte de contact avec le gouvernement de France. Il fallait tout créer. Razilly prit son temps, mais ses préparatifs furent sérieux. Le gouvernement anglais les trouva si imposants que, dès le mois de juin, avant le départ de la flotte, il concertait des entraves à cette « entreprise plus qu'ordinaire ».

Trop avisé pour se reposer uniquement sur la compagnie, le gouverneur s'était préoccupé de trouver les fonds indispen-

(1) *Notre première tentative de colonisation au Canada. B. N.* Imprimés 8° L 12 K 1597.

Digitized by Google

sables. Avec son frère Claude et son ami Jean Condonnier, il avait formé, pour le peuplement de la Hève et de Port-Royal, une société qui devait fournir aux premières dépenses et dans laquelle Richelieu lui-même entrera un peu plus tard.

* * *

Puisque Razilly était « poussé d'un saint désir d'accroître la gloire de Dieu », il devait estimer d'un grand prix la collaboration du clergé. La Compagnie des Cent-Associés, qui était un peu son œuvre, avait entériné formellement dans ses statuts (art. 3) la coutume déjà établie d'adjoindre quelques prêtres à tous les fondateurs de colonies.

« En chaque habitation qui sera construite par les Associés, afin de vaquer à la conversion des sauvages et consolation des Français, il y aura trois ecclésiastiques au moins, lesquels les dits associés seront tenus de loger, fournir des vivres, vêtements et généralement les entretenir de toutes choses nécessaires tant pour leur vie que fonction de leur ministère. » (1)

Pour obtenir les ecclésiastiques désirés la Compagnie avait à s'aboucher avec qui était à même de les lui fournir : évêques ou supérieurs d'ordres apostoliques. En outre, depuis quelques années, il fallait le concours de l'autorité de Rome.

Avant le dix-septième siècle, les missions catholiques à l'étranger ne possédaient aucune organisation centrale. Tout en remontant, par la hiérarchie, jusqu'à l'autorité suprême du chef de l'Eglise, elles étaient fondées, régies ou abandonnées sans l'intervention directe de Rome. C'est par exception que le Souverain Pontife prenait lui-même la direction d'une entreprise lointaine d'apostolat, comme dans le cas du franciscain Plan Carpin qui se présentait en Tartarie en qualité de légat et ambassadeur du Siège apostolique. Le plus souvent, l'initiative restait entière aux mains des Supérieurs d'Ordres.

On sait comment, au cours d'un chapitre célèbre (1217), saint François d'Assise partagea le monde entre ses enfants et, reproduisant l'évangile une fois de plus, les envoya dans toutes les directions. Aux candidats des missions, il demande, dans sa règle, les qualités nécessaires et la permission du Ministre Général. En 1379, le chapitre général des Frères Mineurs, continuant une tradition déjà ancienne, décrétait le choix de religieux doctes et vertueux pour propager la foi. Et

(1) *Collection de Documents*... I, pp. 62-75. — Cité par MOREAU, SULTE, FERLAND, GARNEAU, P. JOHN LENHART.

Digitized by Google

le chapitre des Capucins de 1587 ordonnait d'envoyer chez les infidèles des prêtres et des prédicateurs au nombre desquels se trouva saint Joseph de Léonisse. (1)

A ce moment, rien encore n'existait pour coordonner les efforts. La fondation et la direction des entreprises apostoliques étaient laissées à l'initiative des diverses familles religieuses, d'où un certain flottement peu favorable aux résultats espérés. Une organisation centrale, placée à côté du Chef de l'Eglise, munie des pouvoirs nécessaires et possédant les éléments d'information était tellement désirable qu'elle ne pouvait manquer de se créer un jour.

Le promoteur de ce progrès fut le capucin Jérôme de Narni, prédicateur apostolique, qui fit agréer par Grégoire XV le plan qu'il avait mûri. Mais la première idée d'une congrégation pour la propagation de la foi avait germé dans une âme française.

Le P. Chérubin de Maurienne, compagnon d'apostolat de saint François de Sales, s'était ouvert à ce sujet, en 1599, au pape Clément VIII. C'est son projet, momentanément ajourné, qui fut repris quelque temps après.

La première assemblée de la nouvelle Congrégation se tint le 14 janvier 1622. Elle comprenait 13 cardinaux et 2 prélats. On y décida de demander aux Nonces l'état de la religion dans les diverses contrées et leur propre sentiment sur les moyens de propager la foi. Dès le lendemain, la circulaire aux Nonces était lancée, et le 22 juin, Grégoire XV publiait la constitution *Inscrutabili* qui donnait à son œuvre l'institution canonique, en définissait les pouvoirs et traçait les grandes lignes de ses règlements. (2)

Mais celle-ci n'avait pas attendu cet acte officiel pour se mettre à l'œuvre. Dès le début de cette année 1622, elle avait été amenée à seconder la mission de la Haute-Rhétie, où travaillaient les Capucins. En son nom, le nonce de Suisse nomma préfet de cette mission le P. Fidèle de Sigmaringen qui s'y dépensait depuis quelques mois. Ce Père ne connut jamais l'honneur qui lui était fait. Massacré par les hérétiques grisons le 24 avril 1622, il fut le premier martyr de la naissante Congrégation. Il en a été déclaré officiellement le patron et, au

(1) P. Venance de Lisle-en-Rigault, o. m. cap. *Monumenta ad Constitutiones Ordinis F. M. Capuccinorum pertinentia.* Romae, 1916, p. 576.

(2) *Collectanea S. C. de Prop. Fide.* Romae, 1907 I, 1-3.

Digitized by Google

retour du centenaire, en 1622, sa mémoire a été associée, en des solennités communes, avec celle de la Propagande elle-même.

Au reste, les Capucins jouèrent un rôle de premier plan au sein de la nouvelle institution. Le premier préfet de la Propagande fut le cardinal de Saint-Onofre, Antoine Barberini, frère du Pape Urbain VIII et connu autrefois dans l'Ordre sous le nom de P. Antoine de Florence. Il était d'ailleurs Protecteur de cet Ordre dont il avait été le fils. Il fit pour une bonne part les frais des constructions qui servent encore de siège à la Propagande, il entretint au *Collegio Urbano* un certain nombre d'élèves des divers pays d'Orient et enfin il légua tous ses biens, par testament, à la nouvelle Congrégation, exemple qui devait être suivi plus tard par le P. François-Marie d'Arezzo, ancien prédicateur apostolique, devenu le cardinal Casini.

Tout ceci expliquerait, au besoin, l'appel fréquent que fit la Propagande au concours des Capucins, dont le nombre d'ailleurs s'accroissait, surtout en France, avec une grande rapidité.

Depuis quelques années, les Capucins français étaient en Grèce, en Syrie, en Palestine, en Egypte, en Ethiopie, en Mésopotamie, en Perse et au Brésil. L'Amérique du Nord allait s'ouvrir devant eux.

Mais ce n'est pas la Nouvelle-France qui les sollicite d'abord. D'un autre point du Nouveau-Monde des appels arrivaient à Rome en faveur des catholiques anglais que la persécution avait jetés côte à côte avec les Puritains, sur les plages encore désertes de la Virginie. Un carme anglais, Simon Stock, se faisait l'interprète abondant et convaincu de ses lointains compatriotes. En 1625, il dévoilait à la Propagande les projets de colonisation hérétique du nouveau roi Charles Ier et indiquait l'urgence d'une mission catholique en Amérique anglaise. Pour augmenter la valeur de ce plan, il invoquait, après bien d'autres, l'existence d'un passage vers la Chine. Les cardinaux dans la réunion du 21 juillet, décidèrent de soumettre aux supérieurs généraux des Ordres déjà employés en Amérique le projet d'étendre leurs travaux à la région signalée. (1)

(1) Ex litteris fr. Stoch... retuli... necessarium esse ut per S. C. aliqua missio ad illas partes decerneretur... Quibus auditis patres jusserunt ut cum generalibus S. Dominici et S. Augustini vel Jesuitarum de missione facienda, ex proximioribus

Digitized by Google

Entre temps, les rapports du carme se succèdent pressés, sinon toujours précis. L'un d'eux mentionne qu'*un certain* marin anglais aurait trouvé ce fameux chemin fluvial de Chine, sur quoi on demande un supplément d'information. (1)

L'entreprise n'était pas facile. Des trois généraux pressentis, deux ne paraissent avoir donné aucune suite à cette ouverture. Le troisième, celui des Jésuites, prit le temps de la réflexion. De sorte que les premiers missionnaires de l'Amérique anglaise furent deux prêtres séculiers, Anthony Smith et Thomas Longville, qui, partis le 1er janvier 1627, avec lord Baltimore, débarquaient en Virginie le 23 juillet suivant. (2)

Leur ministère ne fut pas de longue durée. Un peu plus tard, le P. Vitelleschi, Général des Jésuites, approuvait le désir du P. White, de Liége, et Thomas, d'évangéliser les colons d'Amérique. (3) Le P. Stock se réjouit d'abord de cette décision. Mais il doit bientôt déchanter. Tout comme les deux séculiers, les Jésuites sont retournés en Europe, découragés, ainsi qu'un bon nombre de colons.

Pourtant il y aurait urgence à prendre une décision. Quatre mille puritains, insiste le carme, vont s'embarquer; si rien ne vient neutraliser leur action, c'en est fait de la religion catholique en ces contrées. Cette lettre, adressée au Saint-Office, fut communiquée à la Propagande dans son assemblée du 9 juillet 1630. La congrégation décida de demander là-dessus un rapport du Nonce de Belgique (4), ainsi que son avis sur l'opportunité d'envoyer là-bas des missionnaires français. (5)

Le 21 septembre, le Nonce envoyait à Rome le rapport demandé. Il était d'avis que les missionnaires français seraient d'une grande utilité pour arrêter immédiatement les progrès

Americae septentrionalis... ageretur et eorum sententiae in sequente congreg. referrentur. *Acta S. C. de Pr. Fide.* 1625, f. 65 ; congr. 21 julii n° 25.

(1) F. Simon Stockus... Iris 13 sept. — scripsit quemd. nautam Anglum cathol. invenisse iter per flumina quo mensium 4 spatio ab Anglia ad sinam pervenire potest. Scribi eid. Patri ut diligentius se informet. — *Ibid.* 1625, nov. 11, f. 100.

(2) Th. Hughes, s. j. *The history of the Society of Jesus in America*, I, p. 17.

(3) *Ibid.*

(4) Le 8 mars 1622, à sa troisième cession, la Congrégation avait divisé entre les nonces des divers pays la juridiction spirituelle du monde entier : au nonce de Belgique était échue, entre autres, l'Angleterre et ses colonies. *Acta S. C. de Pr. Fide*, vol. I, f. 2.

(5) Ref. Rmo Assesore S. Off. litteras P. Simonis Stock... de quatuor millibus Anglis puritanis... S. C. mandavit scribi Nuntio Belgico ut de praedictis se informet et rescribat, et simul significet an per gallos missionarios possit fierit aliqua provisio contra dictorum Anglorum conatus. *Acta S. C. de Pr. Fide*, 1630, f. 99, verso.

Digitized by Google

des Puritains. Au besoin, on en trouverait aussi de très qualifiés en Belgique. Il ajoutait que, à cause de la langue, les prêtres anglais seraient aussi d'un grand secours. Enfin, il conseillait de recourir aux bons offices des ambassadeurs de France et d'Espagne à Londres. (1)

Sur cette relation, on charge le Procureur Général des Capucins de préparer, avec le concours du P. Joseph, une mission de capucins français et anglais. C'était le 22 novembre 1630. (2)

A la congrégation du 3 février 1631, cette mission est confirmée et on en presse l'exécution. Au cas où le P. Joseph serait absent de Paris, que le Supérieur provincial prenne l'affaire en mains. (3)

Depuis quelques années, d'ailleurs, le P. Léonard de Paris, ministre provincial, était, conjointement avec le P. Joseph préfet des missions d'Orient, d'Angleterre et d'Ecosse. (4) En même temps qu'elle ratifiait la mission de la Nouvelle-Angleterre, la Congrégation nommait le P. Joseph son agent à la Cour du roi de France. (5)

Le P. Stock, dont l'humeur épistolière ne se démentait point, se réjouissait de l'investiture donnée aux Capucins. Moyennant une adaptation de leurs règles à la vie des missions, ils suffiraient à la conversion du monde entier. (6)

Saluons au passage, pour ce qu'il a de noble, ce verdict peu banal et vraiment trop généreux.

(1) Th. Hughes, *loc. cit.*

(2) Ref. Em. Bentivolo litteras Nuntii Belgici et script. de Nova Anglia... et de coloniis catholicorum et puritanorum... S. C. ut nova illa terra sit quamprimum provisa operariis catholicis qui possint. Puritanorum progressus impedire, catholicosque juvare, mandavit agi eumdem Proc.gen.Cap. ut mediante P. Josepho Parisiensi curet missionem capuccinorum Gallorum et Anglorum... fieri cum conditionibus consuetis, videlicet ut dictus P. Josephus Praefect. Missionis et Missionariorum nomina et numerum ac suo tempore eorum progressus significare debeat. *Acta S. C. de Pr. Fide*, 1630, f. 164.

(3) Ref. Em. Card. Caetano missionem Capucinorum Anglorum et Gallorum alias ad Novam Angliam decretam confirmavit, mandavitque Proc. Gen. ejusd. Ord., ut eamdem missionem fieri quamprimum curet a provinciali parisiensi, casu quo P. Josephus paris, cui primum commissa fuit, sit a Lutetia Paris, absens. *Acta S. C. de Pr. Fide*, 1631, f. 18, n° 22.

(4) *Acta S. C. de Pr. Fide*, 1625, p. 229.

(5) S. Cr. suum agentem in Curia Regis christianissimi constituit adm. R. P. Josephum... ad tractanda negotia rua cum eodem Rege illiusque officialibus. *Acta S. C. de Pr. Fide*, 1631, p. 10, recto.

(6) Mi rallegro di sapere che la S. C. ha ordinato una missione di P. Cap. a quella parte d'America : si li P. Cap. observasse questo di mutare la forma o modi di governo... basterano per convertire tutto il mundo. Arch. Prop. *Lettere Antiche*, vol. 100, f. 157.

Digitized by Google

Les Capucins les moins modestes étaient certainement très éloignés d'avoir de leur Ordre une opinion si favorable. On peut néanmoins se rendre compte des motifs qui fixèrent le choix de la Congrégation. Il fallait des missionnaires français et anglais pour travailler de concert. Le Père Joseph était l'homme le mieux placé pour les fournir. En vertu d'une clause du traité de Suse, les capucins de Paris étaient à Londres depuis un an auprès de la reine Henriette et entendaient déjà les confessions en anglais. De plus, leur province, chargée déjà par la Propagande des missions d'Angleterre et d'Ecosse, comptait dans son sein un groupe de religieux anglais et écossais, riches d'expérience apostolique et tout désignés pour une fondation en pays hérétique. Aux prix de sacrifices inouis et grâce à de saintes ruses les Pères Archange de Leslie (1), Archange de Pembroke, Epiphane Lindsay (2), Jean Chrysostome en Ecosse, et, en Angleterre, les Pères Ange de Londres, Anselme et Richard maintenaient la foi parmi les familles catholiques restées dans leur pays. Le culte ne s'exerçait ouvertement que dans la chapelle de la reine. Partout ailleurs, les prêtres catholiques, en marge des lois et, plus encore peut-être, en marge des mœurs, ne pouvaient faire du zèle sans risquer leur vie (3). Parmi ces vétérans, rompus aux mœurs britanniques, ou parmi leurs confrères de Paris, déjà initiés à la langue et aux coutumes d'Angleterre, il devait être relativement facile de trouver une équipe d'apôtres capable de soutenir les catholiques émigrés et de barrer le chemin à l'hérésie: *qui possint Puritanorum progressus impedire, catholicosque juvare.* (Acta, loc. cit.)

Le P. Hughes (loc. cit.) s'étonne qu'en cette procédure il ne soit pas question des Jésuites qui avaient tenté l'essai que nous avons dit. Il conteste l'exactitude des données fournies par le nonce de Belgique et cite avec complaisance l'opinion du card. Agucchi que la désignation des Capucins ne tirait pas à conséquence pour la Compagnie de Jésus.

(1) Sur le légendaire P. Archange de Leslie, cf. P. Frédégand, o. m. cap. : Essai critique sur la Vie du P. Archange de Leslie, ap. *Etudes Franciscaines*, mai 1914, p. 487.

(2) Mgr Lionel Lindsay, de Québec, se réclamait volontiers de ce parentage du XVIIe siècle et le culte dont il entourait le capucin apôtre, le P. Epiphane Lindsay, entrait pour une bonne part dans l'estime qu'il professait pour l'Ordre de S. François.

(3) Sur cette mission des Capucins français en Angleterre, cf. *Mémoires de la mission des Capucins de la province de Paris près de la reine d'Angleterre, depuis l'année 1630 jusqu'à 1639*, par le P. Cyprien de Gamaches, publiés par le P. Apollinaire de Valence. Paris, Poussielgue, 1881.

Digitized by Google

Quoi qu'il en soit, il n'y eut sur ce point aucune friction. Contrairement à l'hypothèse du P. Rocco da Cesinale (1), nous ne croyons pas qu'aucun missionnaire capucin soit parti effectivement pour la Nouvelle-Angleterre. En 1631, les pourparlers de paix entre Paris et Londres étaient assez avancés pour ne pas risquer une expédition avant la signature. De plus, il devait sembler plus urgent au P. Joseph et à Richelieu de fournir de missionnaires la Nouvelle-France qu'on était à la veille de recouvrer. Nous ne trouvons d'ailleurs aucune trace d'un embarquement quelconque de capucins pour l'Amérique à cette date. Le P. Joseph et le P. Léonard sont nantis de leur diplôme de préfets de la Nouvelle-Angleterre, mais c'est de la Nouvelle-France qu'ils auront à s'occuper d'abord.

* * *

Dès le 20 janvier 1632, un contrat de la Compagnie des Cent-Associés avec les frères de Caen, dont le privilège durait encore, prévoit le passage à Québec de trois capucins. C'est la réponse du P. Joseph à la mission réclamée pour la Nouvelle-Angleterre. Comme on invoque l'urgence il n'attend pas les formalités qui vont remettre le Canada. Moins d'un an après la confirmation de ses pouvoirs, le préfet peut produire un ordre d'embarquement. Ce n'est pas pour l'Amérique anglaise, il est vrai, mais, au regard du but à atteindre, ce n'en sera que mieux.

L'envoi des Capucins à Québec ne parut d'abord présenter aucune difficulté. Après trois ans d'absence, étant survenu un changement de maître, il semblait à Richelieu qu'on pût bâtir à neuf. Mais les premiers missionnaires de Québec, le Père Le Caron et les Récollets aussi bien que les Jésuites, avaient le plus grand désir de reprendre leurs travaux et de rentrer en possession de leurs maisons. Il y eut quelqu'un, autour du P. Joseph, pour plaider leur cause. Et les Capucins, renouvelant à l'intention de leurs confrères le procédé de Razilly en faveur de Champlain, renoncèrent spontanément à la mission de Québec. Ce geste élégant est consigné dans les lettres patentes données le 1er mai 1632, au nom de Richelieu, au supérieur des Jésuites de Dieppe, et dont voici la teneur :

Armand, cardinal, duc de Richelieu, pair de France, Grand-Maître chef et surintendant général... etc.

(1) *Storia delle Missioni*... T. III, p. 675.

Digitized by Google

Ayant par contrat du 20 janvier dernier chargé le sieur de Caen, cy-devant général de la flotte de la Nouvelle-France, de faire passer à Québec, pays de la Nouvelle-France, 3 Capucins avec 40 Hommes... et ayant su depuis par les Pères Capucins qui nous l'ont représenté de bonne foi que les PP. Jésuites avaient déjà été employés aux lieux auxquels on les voulait envoyer et partant qu'il était et plus à propos et plus raisonnable de les remettre en possession des lieux dont ils avaient été expulsés que d'y envoyer les Capucins qui s'en sont excusés par les mêmes raisons. A ces causes, désirant en cela satisfaire aux uns et aux autres et que ce qui appartient aux Pères Jésuites leur soit rendu afin qu'ils y travaillent à la gloire de Dieu, nous ordonnons que les Pères Paul Le Jeune, Anne de Nouë et Gilbert Buret, qui ont été nommés par le P. Barthélemy Jacquinot, provincial de France de la Compagnie de Jésus, aillent reprendre possession des maisons et lieux qu'ils ont déjà possédés au dit Québec pour y faire les fonctions conformément à leur Institut. (1)

Ce document ne fait aucune mention des Récollets, qui avaient été les premiers missionnaires de la Nouvelle-France. A ce moment, ils n'étaient donc point sur les rangs pour y retourner.

Une chose certaine, c'est que, après de multiples expériences, on jugea nécessaire de n'introduire qu'un seul Ordre religieux dans les établissements en formation. Pour obtenir l'harmonie nécessaire entre les missionnaires, Richelieu jugeait, dit Faillon, qu'il serait plus avantageux aux nouvelles colonies de n'avoir chacune que des religieux d'un même Institut. (2) Le P. Joseph, avec sa longue pratique des missions, en était encore plus convaincu. En 1627, il intervenait auprès du secrétaire de la Propagande Ingoli pour dissuader les Jésuites de s'établir au Mont-Liban et autres lieux d'Orient où étaient déjà les Capucins. (3) Il revient plusieurs fois à la charge. Le 29 décembre 1628, il s'objecte à l'envoi projeté de capucins de Venise à Constantinople où se trouvait déjà un

(1) *Archives de la Province de Québec.* CAMILLE DE ROCHEMONTEIX, S. J. : *Les Jésuites et la Nouvelle France au XVIIe siècle,* I. Paris 1895, p. 183.

(2) *Histoire de la colonie française au Canada,* I. Montréal, 1865, p. 279.

(3) Stricte ac sedulo praecipiatur Rev. Patri Gali Jesuitarum ut per aliquod tempus abstineant a Sydone, Tripoli et Monte-Libano ne ob diversos operarios propter quos contigit saepe initio illud virgilianum : *Scinditur incertum studia in contraria vulgus... Arch. Prop. Lettere Antiche,* vol. 130, p. 74.

Digitized by Google

couvent français de cet Ordre. (1) Cette mesure ne pourrait qu'engendrer la confusion et nuire à la paix.

A Québec, ces considérations gardaient toute leur valeur. C'était une colonie naissante dont il fallait, après trois ans d'absence, reprendre l'éducation. Une certaine unité de vues et de méthodes s'imposait, qu'il était difficile d'obtenir avec la pluralité de chefs spirituels. Plus tard, l'âge adulte atteint, on invoquera au contraire le principe d'une bienfaisante concurrence, et c'est au nom de la liberté des consciences que les Récollets obtiendront, en 1670, leur retour au Canada. Lors de leur mission en 1615, ils avaient bénéficié les premiers de ce régime du monopole que Richelieu et le P. Joseph ne faisaient que maintenir. Voici, en effet, ce qu'on lit dans les lettres patentes du roi Louis XIII autorisant l'établissement des Récollets de la province de Saint-Denys au Canada :

« ... Lesquels Couvents seront sous l'obédience dudit Père Provincial de la province de Saint-Denys en France, et non d'autre ; et ce pour empêcher toute confusion qui pourrait survenir, si chaque religieux à son premier mouvement se portait au dit pays de Canada ; à quoi désirant remédier pour l'avenir, nous avons dit et déclaré, disons et déclarons, par ces présentes signées de notre main, notre intention et volonté être que le Père Provincial de la dite province de Saint-Denys en France seul puisse et lui soit loisible d'envoyer au dit pays de Canada autant de ses religieux récollets qu'il jugera être nécessaire... Et auquel pays de Canada aucuns autres religieux récollets ne pourront aller si ce n'est par l'obédience qui leur sera donnée par le dit provincial de la dite province, et ce afin d'éviter toute dissension qui pourrait survenir. » (2) C'est l'ambassadeur de France à Rome qui avait demandé à Paul V — la Congrégation de la Propagande n'existait pas encore — les facultés nécessaires au Provincial des Récollets de Saint-Denys. Le Nonce Bentivolo, ayant reçu du Pape « plein pouvoir de concéder les moyens compétents », accorda au Provincial les délégations requises. C'est celui-ci qui choisira les missionnaires, leur communiquera les facultés, en un mot, leur donnera « mission et obédience ». (3) C'est même

(1) *Ibid.*, vol. 131, p. 2.

(2) Hyacinthe Lefebvre, *Hist. chronol. de la province des Récollets de Paris*, 1677, p. 129. — *B. N.* L 24 D 119. — Hilaire de Barenton : *La France catholique en Orient*, p. 75. Paris, 1902.

(3) *Archives de Versailles*. Fonds Récollets. — *Hist. chronol., op. cit.*, p. 127.

Digitized by Google

lui, d'après l'abbé Gosselin (1), qui déléguera ses pouvoirs aux Jésuites que ses religieux appelleront à leur aide.

Si cette conception ne se réalise pas toujours sans difficultés, elle recevra néanmoins la consécration des siècles. Aujourd'hui, c'est bien une règle établie que chaque mission *ad paganos* est confiée à une unité administrative, non pas seulement à une même congrégation religieuse, mais, pour les Ordres plus étendus, à une seule province, à l'exclusion des autres.

La Propagande n'entrera pas toujours sans peine, nous le verrons, dans ces idées. Elle accepte néanmoins, en 1629, les suggestions du P. Joseph : « On a donné ordre à votre procureur général de ne pas accorder d'obédience aux capucins destinés pour Péra de Constantinople, afin que les missions françaises ne se confondent pas avec les missions italiennes, et pour assurer la paix dans vos couvents et supprimer toute cause de difficultés... » (2)

Dès qu'il fut bien arrêté qu'un seul Institut serait chargé du soin spirituel d'un territoire, il fallut choisir pour missionnaires de Québec, entre les Récollets et les Jésuites, également désireux de reprendre leur ministère et de recouvrer leurs maisons. Les lettres patentes de Richelieu au Supérieur de Dieppe (3) nous ont déjà appris que le choix du cardinal s'était porté sur les Jésuites.

Le P. de Rechemonteix en donne deux raisons : « Le choix (de Richelieu) s'arrêta de préférence sur les premiers (les Jésuites) attendu que, d'après leur Institut, ils pouvaient posséder des biens et des revenus et qu'ils seraient ainsi moins à charge à la colonie et plus en mesure d'attirer les Indiens. » En outre, les Jésuites furent prêts les premiers et s'embarquèrent le 18 avril. Quand les Récollets se présentèrent, il était trop tard. (4)

Ce dernier motif ne nous paraît pas d'une valeur comparable au résultat qu'il aurait amené. Quant à la raison d'Institut, si elle eût été décisive en l'espèce, Richelieu aurait navigué en pleine contradiction, pusqu'il avait d'abord désigné

(1) *Vie de Mgr de Laval*, p. 62.

(2) *Annales de la mission des Capucins en Grèce*, année 1629. — Cité par Hilaire de Barenton, *op. cit.*, p. 76, note.

(3) Cf. supra.

(4) *Op. cit.*, p. 182

Digitized by Google

pour cette mission de Québec les religieux Capucins, soumis aux mêmes règles que les Récollets.

La vraie raison se trouve dans l'animosité des de Caen et de quelques membres de la Compagnie envers les Récollets. Depuis 1620, les difficultés s'étaient multipliées à Québec. Il y avait eu échange de paroles amères, (1) formation de deux camps rivaux, à raison d'intérêts qui se heurtaient. Les Récollets, à deux reprises, avaient « ramassé tous les sujets de plaintes » (2) qui visaient principalement les de Caen et étaient venus à la Cour, chargés de ces dossiers. Les griefs étaient plus que justes et le P. Georges le Baillif en 1620, puis le P. L. Caron en 1625 avaient obtenu des mesures utiles pour la religion et la colonie. (3)

Dans tout cela, les Récollets étaient en communion de vue avec Champlain. Leur zèle fut-il trop agressif ? Plusieurs auteurs le disent. Charles de la Roncière affirme que, dans une circonstance, Champlain couvrit les de Caen (4). D'autres constatent que, sur la fin, il s'était refroidi envers ses missionnaires (5). Parmi les directeurs de la Compagnie des Cent-Associés, plusieurs étaient absolument opposés aux Récollets. On avait bien accepté que la province d'Aquitaine en fournit trois pour l'Acadie en 1630; quant à charger de nouveau ceux de Saint-Denys de la mission de Québec, le président, Jean de Lauzon, s'y refusa formellement. (6)

Voilà pourquoi les Jésuites partirent seuls pour Québec en ce printemps de 1632. Pas plus que les Récollets d'ailleurs, ils ne réussiront à plaire au gouverneur par intérim. Il était grand temps que les mercantis huguenots fissent place à l'homme de la situation, au fondateur et au Père de la colonie, à Champlain.

* * *

Les Récollets n'avaient pas manqué de faire valoir leurs droits. Tout comme leurs confrères de la Compagnie de Jésus, ils avaient, eux aussi, des maisons et des biens à revendiquer,

(1) Odoric, M. Jouve, o. f. m. : *Les Franciscains au Canada*, vol. I. Québec, 1925.

(2) Leclercq, *op. cit.*, p. 174.

(3) Jouve, *op. cit.*, p. 192, 344.

(4) *Hist. de la Marine française*, t. IV, p. 336.

(5) H.-P. Biggar : *The early Trading Companies of New-France*. Toronto, 1901, p. 280, note.

(6) Ferland : *Cours d'histoire du Canada*, I. Québec, 1861, p. 254.

Digitized by Google

pour ne rien dire de leurs attaches apostoliques. La reine-mère, qui avait appuyé leur mission en 1615, ne put manquer de les seconder une fois de plus. Ils avaient d'ailleurs fait un rapport à la Propagande où ils rappelaient leurs services et proposaient la création d'un évêché à Québec. (1) On put croire un moment que leur retour était chose arrêtée. Le Nonce de Paris, dans la même lettre qui annonçait le prochain départ de Razilly, *vice-roi* du Canada, prêtait au roi l'intention d'établir une triple mission de Capucins, de Récollets et de Jésuites. (2)

Sur ce rapport, la Congrégation s'empresse d'approuver en principe les missions proposées. (3) Mais, pour ce qui regarde les Récollets, elle n'eut pas à communiquer de pouvoirs, puisque, devant le refus des bailleurs de fonds, ceux-ci ne lui présentèrent ni missionnaires, ni préfets.

Ici encore, et sur la foi des mêmes sources, le P. Rocco s'est trompé en supposant que les Récollets ont en effet, à cette date, repris possession de leurs anciennes missions canadiennes. (4)

On s'explique la déception des premiers missionnaires devant lesquels se fermait la porte du Canada. Toutes les sympathies vont au glorieux Père Le Caron, ce vétéran des missions huronnes qui, assure-t-on, mourut de douleur et de regret, l'esprit tourné vers ses chers enfants de la brousse auxquels il avait consacré sa vie.

Malheureusement pour l'histoire, la querelle des Récollets fut épousée avec trop d'ardeur par leurs chroniqueurs Leclercq et Sixte Le Tac dont les ouvrages perdent, de ce chef, aux yeux des critiques, une bonne partie de leur valeur.

Mais les Jésuites ne furent pas les seuls à faire des mécon-

(1) *Acta S. C. Pr. Fide*, 5 juillet 1631, f° 81, n° 18.

(2) Finalmente... (Cf. supra, p. 235) per che vi si propaghi la religione fa (il Re) condurre ne medesimi vasselli alcuni PP. Capuccini. Gesuiti e Osservanti assegnando a primi la parte chiamata Cadea et agli altri Quebec... *Arch. Prop., Lettere Antiche*. 1632, av. 16, vol. 74, f° 116.

(3) Ref. Card, Bentivolo litteras Nuntii Gall. de Vice-Rege quem Rex Christianissimus post res compositas cum Anglorum Rege, ad Canadam Amer. sept. provinciam destinavit et de missionibus Minorum de Observantia, patrum Societatis Jesu et Capucinorum quas cum eo Rex ad præfatam prov. fieri cupit... S. C. missiones præfatas probavit... et quoad illas minor. de observ. et jesuitarum Nuntio scribi jussit ut nomina mittendorum et præsertim illorum qui missionibus constituti sunt præfecti significet ut litteræ patentes et facultates necessariæ expediri possint... *Acta S. C. Prop. Fide*, 31 mai 1632, f° 66, retro, n. 5.

(4) Rocco da Cesinale, *op. cit.*, ch. XII, p. 676, 677.

Digitized by Google

tents. Tandis que les Récollets de Saint-Denys regrettaient Québec, ceux d'Aquitaine regardèrent comme des usurpateurs les Capucins qui acceptaient l'Acadie.

Cette conception, traduite en actes, ne sera pas sans influence sur les événements. Quant aux historiens récollets, ils manifesteront leur émotion par le silence. Le P. Leclercq qui fut, après les capucins, un intrépide missionnaire des Micmacs, ne mentionne qu'une fois, et fort rapidement, ses devanciers. Par contre, il mêle de telles inexactitudes à l'histoire des Récollets d'Aquitaine que la plupart des écrivains postérieurs ont lourdement trébuché sur ce point :

« Nos Révérends Pères Récollets de la province d'Aquitaine... furent plus heureux que nos Pères de Paris, pour ménager leur retour dans leurs anciennes missions, après que le Roy fut rentré en possession du Canada... Car comme ces Révérends Pères ne trouvèrent personne en concours avec eux, et que d'ailleurs il ne fut pas nécessaire de venir en Cour, et de remuer des machines aussi difficiles que celles de Messieurs de la grande Compagnie (des Cent-Associés), Messieurs les Associez de l'Acadie prévinrent ces Révérends Pères et... eurent recours à leurs anciens missionnaires. Nos Pères y passèrent donc en 1633, et s'y sont depuis signalez. » (1)

Les Capucins de l'époque n'ayant imprimé aucune relation de l'Acadie, les documents contemporains ayant pour la plupart disparu lors de l'invasion de 1654, Leclercq restait le mieux à même de renseigner la postérité sur les événements de cette époque. Aussi, tous les historiens l'ont suivi. Comment pouvait-il en être autrement ? Sur la foi des lignes qui précèdent, ils ont ignoré le rôle des Capucins ou l'ont embelli des plus invraisemblables quiproquos où se plaisent encore, même après les publications de ces derniers temps, quelques retardataires. (2)

Dans les lignes citées plus haut, il y a plusieurs sources d'erreurs. Le P. Hugolin (3) est d'avis que l'auteur, écrivant longtemps après les événements, aura confondu les dates. Il faudrait, au lieu de 1633, lire 1630 et nous rapporter aux trois religieux que la Compagnie des Cent-Associés adjoignit alors

(1) *Premier Etablissement de la Foy*, I, p. 446.

(2) Le plus récent manuel d'Histoire du Canada (Desrosiers et Bertrand) dit que Richelieu remplaça les Récollets d'Acadie par les Capucins, en 1639.

(3) *Les Récollets de la province d'Aquitaine missionnaires en Acadie 1619-1633.* — Une piqûre, 22 pp. Lévis, 1912.

Digitized by Google

au capitaine Marot. Il se peut, à moins qu'on veuille nous présenter comme vrais et légitimes missionnaires de l'Acadie les Récollets qui, évitant « ces machines difficiles » de la grande Compagnie (des Cent-Associés), passèrent en Acadie à l'appel de « Messieurs les Associez », c'est-à-dire de Latour, et cela « après que le Roy fut rentré en possession du Canada », donc, pas avant 1632. De toute façon, voilà de quoi excuser partiellement les historiens qui, négligeant de se renseigner sur les branches de la famille franciscaine, ont fait ici un mélange divertissant de Capucins et de Récollets.

Tout en corrigeant l'erreur de date, le même P. Hugolin en commet une autre lorsqu'il dit que les Récollets retournèrent en France précisément en cette année 1633.

« L'histoire des Récollets d'Aquitaine s'arrête ici, brusquement interrompue par le cardinal Richelieu. *(Ici le contrat de la Compagnie avec Razilly.)* Ainsi donc, de par le cardinal de Richelieu, les missions de l'Acadie étaient dévolues aux Capucins. Le cardinal ne savait-il pas que ces missions appartenaient, et depuis 1619 déjà, aux Récollets d'Aquitaine ? Il le savait, et si bien le savait-il et si arrêtée était sa résolution de leur enlever ces postes pour les confier aux Capucins que l'année suivante, exactement le 16 mars 1633, il faisait écrire à M. de la Tour de faire conduire en France tous les missionnaires... *Cette lettre eut son plein effet.* L'année suivante les Capucins avaient remplacé les Récollets... » (1)

Le P. Jouve dit de son côté :

« Les Récollets reprirent leurs travaux apostoliques en Acadie (1630) et ils se dévouaient à la desserte des Français et à l'évangélisation des sauvages dans ces parages lorsqu'en 1632 (2) le 16 mars, de par sa volonté souveraine, obtempérant au désir du Père du Tremblay, Richelieu donna, au nom du roi, ordre au sieur de la Tour, qui commandait en Acadie, de faire repasser en France tous les missionnaires séculiers ou réguliers de la contrée et d'y mettre à leur place les Capucins. Ce qui fut exécuté. » (3)

Voilà précisément qui n'est pas conforme à la réalité. La lettre n'eut point son plein effet, l'ordre ne fut point mis à exécution.

(1) *Op. cit.*, p, 21.
(2) Il faudrait lire 1633.
(3) *Op. cit.*, p. 285.

Digitized by Google

Outre cette inexactitude, on peut regretter dans les lignes qui précèdent une pointe de mauvaise humeur mal dissimulée : « Dans le recul des temps, dit Georges Goyau (1), les polémiques perdent beaucoup de leur importance... les appréciations deviennent plus sereines » (!). Cette remarque, l'historien de la France religieuse l'applique aux différends entre Jésuites et Récollets, au sujet de Québec. Et il cite précisément à l'appui le P. de Rochemonteix du côté jésuite et le P. Jouve du côté récollet. Ce qui est exact, bien qu'il soit juste de remarquer que ce livre, en son premier tome, arrête son histoire de Québec en 1629, donc avant les événements qui devaient alimenter les polémiques entre les deux Ordres.

Avec le temps, l'armistice s'étendra sans doute à ces pauvres Capucins d'Acadie, et au P. Joseph, peut-être même à Richelieu. Nous reconnaissons que ce sera plus méritoire, car, en Acadie, les deux branches franciscaines ont été, bon gré mal gré, en opposition fatale et, de plus, mêlées à tous les événements de cette période. Ce sera la partie la plus désagréable de ces pages. Nous ne pouvons l'éviter sous peine d'amputer l'histoire. D'ailleurs, nous ne voyons pas l'utilité de se couvrir la face devant quelques constatations déplaisantes. Nous aurons à relever des faiblesses et des erreurs chez les nôtres, et nous n'y faudrons pas. Les missionnaires, qui avaient tous le courage d'affronter une vie rude, ne dépouillaient pas pour cela toutes les misères humaines. Il n'y a rien qui inspire moins de confiance que ces récits où tout est panégyrique. Quant aux querelles entre congrégations, on sait qu'elles furent âpres. L'histoire de l'Eglise en est remplie. Quiconque lit un peu ne saurait les ignorer. Au moment de leur explosion, l'Eglise dut parfois intervenir pour en supprimer les causes. En 1673, la Propagande refusa de communiquer à un général d'ordre quelques pièces de ses archives, à raison des disputes qu'elles avaient enregistrées. (2)

A distance, on doit être à même d'examiner tout cela sans émotion et de le traiter au mérite même s'il fallait sur quelques points désavouer nos ancêtres spirituels.

(1) *Les Origines religieuses du Canada*, ap. *Rev. des Deux-Mondes*, 1923, p. 72.

(2) ... perche contengano molte querele contro i Gesuiti, capuccini, carmelitani et altri... e contro i medesimi superiori... e sarebbero di poco honore alla religione e di poca edificatione al mondo. *Acta*, 1763, 8 mai, n° 4. — Cité par Fish : *Guide to the Materials for american history in roman and other italian archives*. Washington, 1911, p. 120.

Digitized by Google

Il nous paraît donc que les confrères du P. Leclercq, dans le but évident de soutenir les querelles d'autrefois, ont bien quelque peu rapetissé Richelieu et le Père Joseph en présentant l'envoi des Capucins en Acadie comme la décision d'une « volonté souveraine » qui « enlève ce poste » à qui le détenait, et ce, le sachant bien : bref, le geste d'enfants capricieux.

Ainsi apprêtées, les choses ne répondent plus aux faits. Si les Récollets avaient eu en Acadie des couvents, des cultures, de fortes dépenses engagées, une mission régulière en plein exercice, le P. Joseph aurait agi brutalement en les dépossédant au profit d'autrui. Mais nous ne voyons rien de cela. En 1619, les Récollets d'Aquitaine furent demandés comme aumôniers par des marchands de Bordeaux. « Il n'y eut rien de considérable », dit Leclercq. Il n'est pas question que le Nonce ni plus tard la Propagande aient eu à s'en occuper : « Ces Messieurs demandaient trois prêtres et un frère, avec promesse de les entretenir autant de temps que durerait leur société ».(1) La société, nous l'avons vu, fut dissoute en 1624 et les Récollets rallièrent la France ou Québec. Personne ne nous dit d'où ils tenaient leur juridiction. Vraisemblablement, de l'évêque du port d'embarquement. Pas plus que Rome, Versailles n'avait eu à intervenir : rien ne s'était fait au nom du Pape ni au nom du roi.

Quant aux trois Récollets que la Compagnie des Cent-Associés adjoignait, en 1630, au capitaine Marot chargé de ravitailler Latour, nous admettons que leur mission provisoire, venant se souder aux expéditions, interrompues depuis six ans, de leurs prédécesseurs, devait faire naître chez eux et leurs confrères le désir d'une fondation régulière et permanente. Quant à exploiter ce précédent comme un droit, il semble que ni la raison ni l'équité ne devaient le suggérer. Lorsque la France eut récupéré sa colonie, qu'elle eut nommé un lieutenant-général à Port-Royal, il est assez naturel qu'on ait songé à reprendre la construction en sous-œuvre sans qu'il faille nécessairement y voir de l'arbitraire et du parti-pris. Et s'il est vraisemblable que le P. Joseph désirât une place pour les missionnaires dans l'apostolat de la Nouvelle-France, surtout depuis que Razilly eut reçu sa commission, il est plus vraisemblable encore que la décision qui les choisit fut un acte d'obéis-

(1) Leclercq : *Premier établissement de la Foy*, I, p. 239.

Digitized by Google

sance envers la Propagande qui les avait demandés pour la Nouvelle-Angleterre.

De toute façon, il nous est impossible d'envisager autrement que comme un malheur la détermination des Récollets d'ignorer la mission de leurs confrères, de la tenir pour une usurpation et de rester malgré tout en Acadie, dressant autel contre autel, et contribuant, de ce seul fait, aux rivalités qui suivirent. Sans l'appui moral que leur présence apporta à la rébellion de Latour, celui-ci eût peut-être hésité devant l'irréparable, la colonie eût grandi dans la concorde, l'Anglais, la voyant forte, l'eût respectée et l'histoire acadienne serait autre chose qu'un long drame.

Les Récollets ne pouvaient, dès l'abord, voir les choses sous cet angle. Les événements amenant des complications imprévues, ils se trouvèrent pris dans un fatal engrenage. Mais, plus tard, quand leur rôle auprès de Latour se termina par une débâcle, quand ils durent fuir, après les avoir excommuniés, les mauvais chrétiens, blasphémateurs et huguenotisants, qui entouraient le rebelle, quand ils allèrent chercher auprès des capucins un peu de tranquillité et de réconfort, il semble qu'ils durent se rendre compte de leur faute initiale de perspective.

* * *

En même temps qu'elle présentait les Capucins comme missionnaires de l'Acadie, la Cour demandait la préfecture de cette mission pour le P. Joseph et, simultanément, pour le P. Léonard de Paris. (1)

C'était ainsi réglé pour la mission de la Nouvelle-Angleterre, et la Propagande n'eut aucune peine à se ranger à ce désir. Peut-être même considérait-elle les PP. Joseph et Léonard comme déjà investis de ces fonctions, de par leurs attributions précédentes puisque, en répondant à la requête du Nonce, elle se contente d'approuver la mission, sans communiquer aucune faculté nouvelle aux préfets. (2)

Mais cette délégation implicite ne parut pas suffisante. Les

(1) Per la missione de PP. Capuccini S. M. havrebbe caro parendo bene a S. S. che se ne facesse capo il P. Giuseppe et il P. Leonardo, accio l'opera sia di piu frutto... *Arch. Prop. Lettere Antiche*, 16 avril 1632, cf. *supra*.

(2) Ref. Card. Bentivolo litteras Nuntii Galliarum de Vice-Rege... et de missionibus Minor. de Obs., patrum S. J. et Capucc., et demum de prefectura missionis Cap. patribus Josepho et Leonardo concedenda, S. C. missiones præfatas probavit... *Acta S. C. Pr. Fide*, 31 mai 1632, f° 66, retro.

Digitized by Google

Capucins demandèrent une juridiction formelle et elle fut accordée par l'extension à la Nouvelle-France des décisions prises au regard de la Nouvelle-Angleterre. (1)

Le préfet adjoint au P. Joseph, le P. Léonard de Paris venait d'être élu pour la quatrième fois ministre de la province capucine de Paris. Né à Querguiffinan, commune de Loctudy, canton de Pont l'Abbé, dans le Finistère, il s'appelait dans le monde Jacques Faure. La famille était originaire de la Haute-Auvergne. Antoine Faure, conseiller au Parlement, avait épousé Jeanne Bellebrune, fille d'un lieutenant du roi et s'était établi à Paris. Le P. Léonard fut l'un de leurs nombreux enfants. Sa vocation à l'Ordre séraphique aurait été déterminée par l'exemple d'Ange de Joyeuse. (2) Il entra au noviciat le 22 mars 1587, devint une première fois supérieur de la province en 1609, puis successivement en 1615, 1626 et enfin en cette année 1632. Il fut un homme remarquable, même à cette époque particulièrement riche en sujets de valeur. Le P. Maurice d'Epernay dit qu'« il faudrait un académicien français et un homme tout spirituel ou plutôt un ange, pour parler dignement du plus grand homme que la religion des Capucins ait jamais eu » (3) On sent l'hyperbole. Le pinceau de l'auteur aime les tons criards et il y a dans ses « Eloges » autant d'imagination que d'histoire. Retenons simplement que les intérêts spirituels de l'Acadie, tout comme ceux des Capucins de Paris, étaient en bonnes mains. Nous trouverons encore sur notre chemin cette remarquable figure.

Bien que les deux préfets le soient au même titre et jouissent théoriquement des mêmes attributions, c'est au Père Joseph que la Congrégation s'adresse de préférence. Sa situation à la Cour, sa récente nomination de représentant de la Propagande auprès du roi et de son conseil (4), son autorité sur un grand nombre de missions en faisaient une sorte de sous-préfet de

(1) Ad 7am. De extensione missionis Novæ Angliæ ad Novam Galliam seu Franciam, S. Congr. petitioni oratorum (Capuccinorum) annuit, et pro extensione et amplificatione facultatum jussit adiri S. Officium. — *Acta S. C. Pr. Fide*, 24 sept. 1632, f° 124, retro.

(2) Rocco, *op. cit.*, II, 329.

(3) *Eloges des Capucins illustres de la Prov. de Paris*, *Ms. Bibl. Nat.*, Fr., 25.047, 25,048.

(4) S. C. suum agentem in Curia Regis Xmi constituit Adm. R. P. Josephum, Paris. O. Cap. Missionum Orientalium Præfectum ad tractanda negotia sua cum eodem Rege ejusque officialibus. — *Acta S. C. Fr. Fide*, 2 fev. 1631, p. 11, retro.

Digitized by Google

la Propagande. Son historien Lepré-Balain le désigne comme « commissaire apostolique des missions étrangères ». (1)

On ne lui marchande pas les pouvoirs. Bien que n'ayant aucune charge à l'intérieur de l'Ordre, il avait obtenu, comme préfet, le pouvoir de choisir lui-même, de munir des pouvoirs nécessaires, d'envoyer aux missions, les sujets qu'il jugerait aptes (2) et de rappeler, dans les cas urgents, les missionnaires que la fatigue ou toute autre cause empêcheraient de faire le bien. Il avait sollicité ce privilège à l'occasion du P. Vincent de Beauvais, missionnaire à Londres, qui fut rappelé en effet. Au reste, le P. Joseph reconnut plus tard que cet excellent religieux n'avait point mérité sa disgrâce. Le P. Vincent fut réhabilité; on le délégua au chapitre général, puis il fut successivement premier définiteur, gardien du couvent de Saint-Honoré où il mourut en 1652. (3)

Cette dernière faculté, toute personnelle, ne sera pas maintenue aux successeurs du P. Joseph. Enfin, c'est à ce dernier qu'on confie le soin de se nommer un vicaire de résidence dans la mission. (4)

L'investiture des deux préfets mentionne à l'ordinaire l'obligation d'envoyer les rapports périodiques prévus par les règlements. Dès 1626, la Congrégation avait ordonné au Procureur Général des Capucins d'enjoindre à chaque missionnaire d'envoyer tous les ans le récit de leurs travaux et des conversions opérées. (5) A la clause habituelle s'ajoute à l'adresse du P. Joseph un attendu qui ne manque pas de piquant. On lui rappelle donc d'avoir à se conformer à ce point dont il s'affranchirait, paraît-il, presque toujours, puisque de ses missionnaires à lui, les Eminentissimes ne reçoivent presque rien. (6)

Cette incidente nous semble pour une part l'effet d'une distraction, car, à ce moment-là précisément, il y avait un échange

(1) Cité par L. Dedouvres : *Le P. Joseph, polémiste.* Paris, 1895, p. 23, note 1.

(2) Mgr Gosselin : *Vie de Mgr de Laval.* Québec, p. 62.

(3) Cypr. de Gamaches, *op. cit.*, p. 44.

(4) ... vicarium quem in missione constituet. — *Acta,* 31 mai 1632. Cf. *supra.*

(5) *Acta,* 4 mai 1626. Cf. *Biblioth. de Marseille, ms. 49.331,* p. 416 et sq.

(6) ... S. C. ... jussit commoneri F. Josephum ut relationes gerendorum per missionarios ad S. Congregationem suo tempore mittat, vel per Vicarium quem ne missione constituet transmitti curet. Nam Emi Patres fere nunquam habent relationes gestorum per missionarios Capuccinos sub Præfectura dictorum Patrum Leonardi et Josephi, sicut habent ab aliis tam Capuccinis quam alterius religionis. — *Acta,* 31 mai 1632, cf. *supra.*

Digitized by Google

assez fréquent de communications entre le palais Barberini et les missionnaires d'Orient, de Perse et des Cévennes. Un certain P. Pacifique que nous retrouverons, parut même trop verbeux puisqu'une lettre du 9 août 1631 avait enjoint au Nonce de supprimer une relation de Perse par ce missionnaire (1). Il y avait à peine quelques jours que le P. Joseph lui-même avait envoyé une assez longue relation sur l'Orient (20 mai 1632) (2), qui faisait suite à nombre d'autres émanées de lui, du P. Léonard, du P. Hyacinthe (3).

Quoi qu'il en soit, le Nonce reçoit et transmet fidèlement le message. Il répond le 29 juillet que, avant de recevoir ce dernier, il avait déjà envoyé une relation sur le Canada faite ou communiquée par le P. Joseph. Il ajoute que ce dernier a aussi envoyé les noms des missionnaires (destinés au Canada). (4)

Nous n'avons pas été assez heureux pour trouver aucune de ces deux pièces. La relation dut être rédigée sur les données des anciens missionnaires, des colons ou des voyageurs. Le P. Hyacinthe de Paris, le plus précieux des secrétaires et collaborateurs du P. Joseph, et spécialiste des questions d'apostolat, était présenté par le Nonce, dans une lettre du 27 février 1632, comme disposé à aller à Rome avec un dossier sur les missions de France et du Canada. (5) C'est peut-être le rapport annoncé qui était envoyé un peu plus tard à la Propagande.

Quant à la liste des missionnaires de 1632, rien ne nous a permis jusqu'ici de la rétablir même partiellement.

Suivant le mode établi, les missionnaires désignés avaient été réunis dans l'un des couvents de la province, plus probablement au grand couvent de la rue Saint-Honoré, où ils recevaient une préparation spéciale. Paris et Orléans étaient désignés en 1624 par le procureur général des Capucins comme possédant les études de controverse exigées dès 1622 par Grégoire XV (6). En 1630, le P. Joseph écrivait de Ratisbonne au secrétaire de la Propagande que les provinces de Paris et de Touraine étaient riches de candidats spécialement préparés aux missions. (7) Le P. Yves de Paris, qui assistait à la dispersion

(1) *Arch. Prop., Lettere S. Congr.*, vol. 11, f° 90.
(2) *Ibid., Lettere Antiche*, vol. 74, f° 122.
(3) *Ibid.*, vol. 129 et sq., passim.
(4) *Ibid.*, f° 119.
(5) *Ibid.*, vol. 133, f° 19.
(6) *Ibid., Acta*, 1624, f° 66, n° 15. Cf. *Acta*, 1622, f. 16; 1624, f° 36.
(7) Mandaremo quanto prima dei Padri nostri in Salonica dotti nella lingua

Digitized by Google

des nouveaux missionnaires, nous donne l'idée que se faisaient ces derniers du champ de leur prochain apostolat :

« Au temps même que j'écris, je dis adieu à plusieurs troupes de Capucins qui se séparent pour aller en Turquie, en Perse, en Angleterre, en Canada, pays désert, stérile, où les hommes sont aussi sauvages que les bêtes et qui n'ont aucune pratique de religion. Je spécifie le lieu et les personnes pour répondre à la médisance qui accuse les religieux de prendre des intentions temporelles en des missions qui ne regardent que la gloire de Dieu. » (1)

Le P. Apollinaire de Valence souligne avec un certain étonnement que Gustave Fagniez, l'éminent biographe du P. Joseph, ait oublié de mentionner, au nombre des missions organisées par son héros, celle du Canada. A vrai dire, il n'y a pas oubli total. Cette mission est signalée, mais elle est placée à tort, « avec celles d'Orient, dès 1625 (au lieu de 1632) sous la direction du P. Joseph ». (2) Quant au P. Apollinaire, il commet une autre erreur en supposant qu'elle périt en 1790, victime indirecte de la Révolution française. (3)

Le contrat de la Compagnie avec Razilly prévoyait l'armement d'un vaisseau et l'embarquement de *trois* capucins. L'activité du commandeur a doublé ces prévisions. A côté de l'« Espérance en Dieu », le « Saint-Jean » est prêt à lever l'ancre, les transports sont augmentés en proportion et, sous la robe de bure, *six* cœurs d'apôtres rêvent de prochaines conquêtes. (4)

Ce dut être un joyeux appareillage que celui de Razilly, le 4 juillet 1632. L'événement était d'importance à grouper dans le petit port d'Auray — *alias* de Morbihan — toute la population de la petite ville bretonne. Tout s'annonçait sous d'heureux auspices : le chef de l'expédition était le meilleur qu'on pût rêver, les 300 hommes choisis formaient une élite, « force noblesse » dit la Gazette de Renaudot. (5) Le groupe des fa-

hebrea... Noi habbiamo un gran numero di buonissimi spiriti nelle nostre provincie di Parigi e Turena abondanti nella quantita de frati e massime de studenti e predicatori che si danno con gran ardore allo studio delle lingue per... missioni. — *Ibid.*, *Lett. Ant.*, vol. 132, f° 87.

(1) *Les heureux succès de la piété.* Paris, 1632.

(2) *Le Père Joseph et Richelieu,* T, II, p. 308.

(3) *Le Père Joseph,* Nîmes, 1894, p. 22.

(4) Moreau : *Hist. de l'Acadie française,* pp. 114-117.; Rameau : *Une colonie féodale,* p. 66; Rocco, III, p. 676; Lenhart, *op. cit.*, sept. 1916. p. 201.

(5) Citée par Moreau, *op. cit.*, p. 119.

Digitized by Google

milles entières, avec femmes et enfants, devait éveiller les sympathies et autoriser tous les espoirs. Richelieu était moralement — en attendant mieux — intéressé dans l'affaire, les préparatifs avaient été poussés à fond. Enfin, il n'y avait pas jusqu'au nom même du vaisseau d'escadre : L'« Espérance en Dieu », qui ne dût paraître de bon augure.

P. CANDIDE.

Digitized by Google

A PROPOS DE LA NOTION D'INFINI

La notion d'infini est le trait caractéristique de la théodicée scotiste. Scot la met en avant en tout premier lieu. Il ne se demande pas s'il y a un Dieu, quitte à réserver pour le chapitre des attributs divins l'exposé des preuves qui concluent à l'infinie transcendance ; mais il pose la question d'existence dans les termes suivants : Existe-t-il, parmi les êtres, un être infini ? *Utrum in entibus sit aliquid actu existens infinitum* (1).

Mon intention dans cette simple note n'est pas encore de reprendre (2), en le replaçant dans son cadre, l'exposé des preuves par lesquelles Duns Scot prouve que cet Infini est possible et qu'il existe effectivement (3). Mais je voudrais seulement dire :

1° Ce que c'est que l'infini ;

2° La place que cette notion tient dans la théodicée de Duns Scot ;

3° Ce qu'il ne faut pas en attendre.

I. — CE QUE C'EST QUE L'INFINI.

L'infini, dit-on (4), c'est ce qui n'a pas de limites et ne peut en admettre en aucune façon, ce qui n'est pas borné en soi, non

(1) Oxon l. 1, d. 2, q. 1, n. 1.

(2) Cf. S. Belmond. *Dieu, première partie.*

(3) Cf. S. Belmond, op. cit., deuxième partie. Nulle part Scot n'enseigne que « Dieu est infini et tout puissant, parce qu'il est libre » ; et tout au contraire, loin de dire que « la liberté ne peut se démontrer », il prouve que Dieu est doué de volonté par l'argument téléologique et qu'il est libre, par la liberté humaine. Cf. Oxon. l. 1, d. 2, q. 2. La toute puissance se fonde sur l'infini et l'infini sur la transcendance de l'Être divin. C'est donc bien à tort que M. Landry — Duns Scot — p. 232. prête au Docteur subtil les deux propositions que nous réfutons sommairement dans cette note.

(4) Cf. Farges, *Ontolog.* n. 88. 31e édition.

Digitized by Google

plus que par rapport à l'espace et à la durée. L'infini a, explique-t-on, sa source dans la simplicité de l'être divin et c'est en raison d'elle qu'il exclut le devenir (1). D'où il suit que l'Infini, c'est à tout prendre l'Acte Pur (2).

Incontestablement, cette notion de l'Infini est suffisante pour établir une distance infranchissable entre l'être de Dieu et l'être des créatures. Mais elle a l'inconvénient de définir l'infini par ses conséquences, et non en soi. L'esprit demeure embarrassé en présence de formules purement négatives. Car si l'on se contente de prononcer que l'infini est le propre d'un être qui n'est pas limité, il pourrait s'en suivre que ces mots donnassent à entendre que l'infini est en définitive du confus, de l'indéterminé (3).
Il resterait, en pareil cas, à faire son choix entre l'une ou l'autre de ces deux alternatives :

1° L'infini ne répond à rien de réel :

2° L'infini est tout l'être et rien n'existe en dehors de l'être unique.

L'on agirait donc sagement si l'on substituait aux formules négatives un langage plus expressif de ce que le concept d'infini est formellement. *Negationes etiam tantum non summe amamus,* dirions-nous à la suite du Docteur subtil (4). Et, de fait, notre curiosité n'est pas satisfaite tant que nous ne savions d'une chose rigoureusement que ce qu'elle n'est pas. Dire que l'infini n'est pas le fini, ce n'est pas, certes, exprimer même approximativement ce que l'infini est. Il va de soi, pourtant, que cela signifierait que l'infini est illimité. Toutefois, ces expressions *non fini, illimité,* ne comporteraient pas une détermination quelconque de ce que Dieu est effectivement, en tant que non fini, en tant que non limité. Or l'indéterminé répugne à être, il est irréalisable. Et donc si l'infini est de l'indéterminé, il n'est pas. De là, l'obligation de présenter l'infini de telle manière : 1° qu'il ne répugne pas à être et que 2° il soit lui-même.

L'infini répugnerait à être si on le réduisait à une négation. Il ne serait pas lui-même si on l'identifiait à l'être d'une façon indéterminée. Nous disons bien en langue de l'École : « Dieu est la plénitude de l'être. » Or l'être est une extension sans limites qui

(1) S. Thom. p. 1, § 7. art. 1.

(2) « L'acte pur est un acte absolument simple ; aucune puissance ne s'introduit en lui qui puisse le limiter, le rétrécir, ni le diviser. » E. Gilson. *La Philosophie de S. Bonaventure*, p. 161.

(3) Cf. Dessoulavy, dans *Revue de philosophie*. 1907 — t. 1, p. 247-258.

(4) Oxon. l. 1, d. 3. q. 2, n. 1.

Digitized by Google

s'étend à tout ce qui n'est pas néant. Comme, par ailleurs, il est à peu près dépourvu de compréhension, il n'est donc rien de déterminé. Mais l'on sait toutefois que l'être est quelque chose, que ce quelque chose est identique à soi, vrai et bon, c'est-à-dire susceptible d'être connu et voulu, voire aimé. Ces attributs, dits transcendantaux, parce qu'ils ne s'appliquent pas aux seuls êtres créés, ne disent pas par eux-mêmes de quelle façon les sujets, qui les détiennent, sont quelque chose d'identique à soi, de vrai, de bon. Et donc si nous disposions strictement de ces seules données transcendantales, nous ne saurions pas qu'il y a d'innombrables façons d'être quelque chose d'identique à soi, de vrai, de bon (1). Il faut pour que cette diversité soit connue que nous envisagions la réalité dans ses manifestations concrètes. Nous constatons alors que chaque être a sa manière, soit propre, soit commune à son espèce, d'être quelque chose (2).

Dieu est, par suite, quelque chose d'identique à soi, de vrai, de bon, de la manière qui lui est propre. On dira avec plus de précision : Dieu est la plénitude de son être (3). Et cela revient à penser que Dieu est infiniment son être. Dieu, en d'autres termes, n'est pas restreint dans la possession de l'être qui lui appartient exclusivement. Il le possède pleinement, seul, sans partage possible. La notion d'infini, appliquée à Dieu, ne fait elle-même qu'enrégistrer cette possession plénière par l'Etre Unique de la nature la plus élevée dans la hierarchie spirituelle.

Par suite, qu'est-ce que l'infini ? L'on désigne de ce nom la pleine possession par un seul d'un attribut quelconque, qu'on ne retrouvera plus en un autre, parce qu'il n'en reste plus rien. C'est, en Dieu, (il est bon d'appuyer sur ces précisions, parce qu'elles sont trop peu remarquées,) la possession de son être divin jusqu'à épuisement total, au profit d'un seul. De ce chef, Dieu est unique, c'est-à-dire qu'il n'a pas, qu'il ne peut pas avoir un semblable, un égal.

L'unicité par l'exclusion absolue du semblable, est l'un des éléments indispensables à la notion d'infini. Saint Thomas ne répugnait pas à admettre la possibilité pour une créature d'être absolument unique de son espèce (4). Cela ressort expressément

(1) Cf. Scot Oxon. l. 1, d. 3, q. 3, n. 7.

(2) Ens sufficienter dividitur tanquam in illa quae includunt quidditative ipsum in ens in creatum et in decem genera et in partes essentiales decem generum. Scot. loc. cit.

(3) C'est ce que M. Farges ne manque pas de dire. *loc. cit.*

(4) Scot ne l'admet point ; car ce serait limiter arbitrairement la toute puissance de

Digitized by Google

de sa théorie sur l'unité spécifique de chacun des esprits purs, en application du principe d'individuation par la matière. Selon cette position, chacun des anges posséderait pleinement et jusqu'à épuisement total l'être spécifique, qu'il reçoit de Dieu. Dans ces conditions il n'a pas ni ne peut avoir de semblable. Il réaliserait par suite l'un des postulats de l'être infini. Ce serait un infini relatif, distant du tout au tout de l'infini absolu.

L'infini absolu devrait, comme l'infini relatif, être unique. Mais il faudrait de plus que son être fut premier de telle façon que tous les autres êtres fussent placés au dessous de lui. Duns Scot (1) définit en conséquence l'infini, à la différence du fini, de la manière que voici : « L'infini, c'est ce qui dépasse un fini donné, sans qu'il y ait de l'un à l'autre un rapport quelconque de plus à moins, c'est à dire que l'infini s'élève au dessus du fini par delà tous les rapports concevables de l'un à l'autre. » *Infinitum intelligimus per finitum. Et hoc vulgariter sic expono : Infinitum est quod aliquod finitum datum, secundum nullam habitudinem finitam, proecise excedit, sed ultra omnem habitudinem assignabibem, excedit adhuc* (2). L'infini absolu est le propre d'un être qui, étant le premier de tous (3), possède son être suprême et unique jusqu'à épuisement intégral, de telle sorte que ne pouvant pas avoir un égal, il ne peut pas non plus être surpassé par un autre. Dieu, parce qu'il est l'Infini Absolu, est le premier dans la hiérarchie des êtres. Mais il ne serait pas premier, s'il cessait d'être seul ; or il n'est nécessairement seul dans la possession de son être, que parce qu'il l'a jusqu'à épuisement total, c'est-à-dire dans toute sa plénitude. L'infini, c'est cette plénitude même. L'unicité et la primauté de l'Être divin en sont les conséquences. Ce sont deux attributs inséparables de l'Infini. Ils ne sont pas toutefois cet Infini, et donc ils ne peuvent le définir que par le dehors et comme superficiellement.

L'infini absolu, c'est formellement la possession totale par Dieu

Dieu. Au surplus, Étienne Tempier avait condamné la proposition suivante : Quia intelligentiae non habent materiam, Deus non posset ejusdem speciei facere plures. — Scot. *Quodl.* q. 2, édition Berti, Venise. 1917. p. 31.

(1) Il n'y a pas lieu dans son système de marquer une différence entre l'*infini relatif* et l'*infini absolu*. Mais il distingue très nettement l'*infini intensif* de l'*infini de quantité* : Il dit de Dieu : « Cui non repugnat infinitum intensive, illud non est summe perfectum nisi sit infinitum, quia si est finitum potest excedi vel excelli. » *Oxon.* l. 1, d. 2, n. 31.

(2) Scot. *Oxon*, loc. cit.

(3) Un être qui ne serait que premier, ne serait pas pour cela l'infini ; mais il devrait de plus être le premier absolu. Scot, *Oxon* l. 1, d. 3, q. 1, n. 47.

Digitized by Google

de l'être qui lui est propre. Or Dieu est Esprit (1). D'où il suit que Dieu est infiniment, c'est-à-dire par une possession adéquate, son esprit, sa vie, sa science, son vouloir, sans que rien lui puisse être ajouté, car rien ne lui manque ; sans que rien puisse lui être retranché, car il est Premier et Absolu et donc il n'a rien par autrui, mais il est par la plénitude même de son être.

Dans ces conditions, si l'on tient à définir l'infini en disant ce qu'il n'est pas, l'on fera bien d'employer des formules claires et précises, comme par exemple si l'on prononçait : l'infini, c'est tout ce qui n'est pas limité par rapport au tout de son être. Mais l'on répondrait mieux aux besoins des esprits par l'affirmation pure et simple. Que l'on prononce donc, et il y aurait à ce point de vue quelques amendements à apporter dans nos manuels, oui que l'on dise carrément aux élèves : l'infini, c'est ce qui est totalement son être, jusqu'à épuisement de cet être, sans partage possible, parce qu'un seul l'absorbe en entier. *Possumus ens infinitum in entitate sic describere, quod ipsum est cui nihil entitatis deest, eo modo quo possibile est illud habere in aliquo uno* (2).

A la faveur de ces précisions, l'on conviendrait sans peine que l'Infini Absolu, loin de faire de Dieu une abstraction ou de se prêter aux fantaisies des systèmes panthéistes, tend au contraire à mettre en relief la transcendance absolue de l'Être Divin. Dieu est, dès lors, formellement quelqu'un, souverainement déterminé dans son Être Unique et Premier, distinct et distant des créatures par la plénitude de son Être, en dehors et au dessus d'elles; pour tout dire, Dieu est l'Absolu, parce qu'il est l'Infini.

II. — ROLE DE L'INFINI DANS LA THÉODICÉE DE DUNS SCOT.

Le rôle que joue le concept d'infini dans toute la théodicée du Docteur Subtil est fondamental (3). Pour lui, l'Infini, c'est Dieu même, le mode immanent propre à sa nature, à tous et à chacun de ses attributs, le mode immanent de sa vie. *Infinitum non est quasi attributum vel passio entis sive ejus de quo dicitur sed dicit*

(1) La connaissance de Dieu tel qu'il est de fait dépend de la révélation et donc Dieu « a nullo intellectu creato potest sub ratione hujus essentiae ut haec naturaliter cognosci. » Oxon. l. 1, d. 3, q. 1. n. 16. Les mots « *essentia ut haec* » sont une allusion au dogme trinitaire.

(2) Scot. *Quodl.* XXV. n. 4.

(3) La preuve de l'existence de Dieu est ramenée par Scot au raisonnement que voici : Aliquod ens tripliciter primum in entibus existit in actu ; istud tripliciter primum in entibus est infinitum ergo aliquod infinitum actu existit. *Oxon.* l. 1, d. 7, n. 34.

Digitized by Google

modum intrinsecum illius entitatis (1). Dieu, en d'autres termes, est infiniment ce qu'il est et ce qu'il opère. L'infini désigne la différence radicale entre l'être de Dieu et l'être des créatures. Il répond à la question : Comment Dieu est-il ? Aussi la distance des créatures à Dieu est-elle infranchissable. L'infini fait que Dieu les transcende du tout au tout. *Ens infinitum includit verum infinitum et bonum infinitum et omnem perfectionem simpliciter sub ratione infiniti* (2).

Cette transcendance, du point de vue physique (3), ne peut pas être constituée par l'aséité. Car l'aséité dit strictement que Dieu n'est pas créé ni produit et qu'il existe nécessairement, essentiellement, sans commencement, ni fin. Il s'en suit, cela est évident, que Dieu n'est pas contingent. C'est son mode d'existence qui est spécifié en regard de notre esprit, et non sa manière d'être. Or son mode d'existence n'est par lui-même rien de positif, rien de formel. Il est, cependant, indistinct du mode d'être, identique au mode d'être (4) : mais il n'est pas comme tel, dans l'isolement fictif, dont notre esprit est capable, rien de déterminé, encore qu'il affirme l'existence d'un être. L'existant n'est pas, ne peut pas être du néant. Mais il existe essentiellement ou accidentellement selon qu'il est lié à tel ou tel mode d'être. Or il est tel ou tel mode d'être selon qu'il est telle ou telle essence ou nature. C'est de cette diversité d'essence ou de nature que dépend la différence physique entre l'être de Dieu et l'être des créatures (5).

Celle-ci ne tient pas, seulement, à la simplicité absolue de l'Être divin. Les êtres spirituels, l'ange et l'âme humaine, sont en effet exempts de parties. Ils sont simples, c'est-à-dire faits d'un seul élément, un et indivisible. Si l'on veut, au surplus, ramener la simplicité divine à la notion d'acte pur, l'on aura sans doute rejoint l'infini. Cependant, il serait inexact de prétendre que Dieu est infini parce qu'il est soustrait au devenir,

(1) *Oxon.* lib. 1, d. 3, q. 1, n. 17.

(2) *Oxon.* loc. cit.

(3) Du point de vue logique, l'aséité nous découvre, la première, l'abime de distance qui éloigne l'être de Dieu de l'être des créatures.

(4) Il y a de l'un à l'autre une distinction de raison. Celle-ci est plus accentuée *in creatis*. Ad secundum, remarque Scot, dici potest quod essentia et ejus existentia in creaturis se habent sicut quidditas et modus, ideo distinguntur ; In divinis autem existentia est de conceptu essentiæ. — Scot. *Quodl.* q, 1, édition Berti, Venise. 1617. p. 6. C'est pourquoi en Dieu « Verum est quod existentia habet modum sibi intrinsecum sicut essentia, sed illud non est nisi infinitas intentiva. Scot. *Quodl.* q. 5, édit. cit. p. 144.

(5) Dieu, est, en conséquence, *ens per te subsistens*, de telle sorte qu'il subsiste, c'est-à-dire qu'il possède son être sans le concours d'un autre.

Digitized by Google

tandis que c'est l'inverse, qui est conforme à l'ordre de priorité propre à Dieu, où tout est simultané et pourtant disposé selon un ordre de nature. Et, de fait, nous concevons très clairement que c'est en raison de sa plénitude absolue que l'être divin échappe au devenir, qu'il est acte pur.

Rigoureusement parlant, l'exclusion du devenir, au moment où l'on se heurterait à un cran d'arrêt, parce que rien ne pourrait plus être ajouté à un être, ne prouverait pas que cet être fut infini. C'est qu'en effet il ne tiendrait qu'à Dieu de porter à l'extrême le développement d'une créature jusqu'à épuisement de sa puissance obédientielle, puis de la maintenir dans cet état, de façon qu'il lui serait impossible de rien acquérir ni de rien perdre. Cette créature, en raison des limites inhérentes à son devenir, n'en serait pas moins finie. Elle serait pourtant acte pur d'une façon dépendante du bon plaisir de Dieu. Et donc l'absence de devenir, dans un être quelconque, n'est pas par elle-même la preuve que cet être est infini.

L'on pourrait avec juste raison objecter à ce raisonnement que l'acte pur proprement dit est irréalisable en dehors de l'Être nécessaire. Je n'ai garde de le nier. Pourtant, il est incontestable que si Dieu par un décret définitif décidait de faire à une créature ce sort privilégié, elle participerait effectivement aux conditions d'être de l'acte pur, nonobstant sa contingence. Mais Dieu est acte pur parce qu'Il est infini.

C'est par suite, parce que Dieu est infini, qu'il diffère absolument des créatures raisonnables sans qu'il soit possible d'établir entre elles et Lui le moindre rapport de moins à plus. C'est qu'en effet cette analogie repose sur une certaine similitude de nature entre les analogués, comme par exemple l'animalité entre la brute et l'homme (1). Certes l'analogie propre à la théodicée n'exclut pas ce que Duns Scot nomme l'univocité amoindrie qui permet aux analogués de se rencontrer dans le concept formel de certains attributs, applicables à l'être spirituel en tant que spirituel, abstraction faite de ses modalités réelles (2). Mais dès que celles-ci interviennent, l'on constate que Dieu est infi-

(1) L'analogie proprement dite repose sur une univocité complète. Mais il ne faut pas oublier que « univocatio non est nisi in generalibus rationibus. » *Scot. Oxon.* l. 1, d. 3, q. 1, n. 16.

(2) Univocationem completam dico quando est similitudo in forma et in modo essendi formae ; diminutam quando est similitudo in forma, licet habeat alium modum essendi, quomodo domus extra est domo in mente. Scot. Oxon. Prol. q, 6. n. 15.

Digitized by Google

niment sa propre nature spirituelle (1) et qu'ainsi il dépasse sans mesure l'ange et l'âme humaine.

C'est donc par l'infini que Dieu transcende la créature et qu'il est réellement distant d'elle par la plénitude de son être. Car s'il ne possédait pas totalement son être, celui-ci pourrait être parallèlement possédé par un autre, qui serait semblable à Dieu, son égal. Dieu ne serait plus l'unique, ni le transcendant. Ils seraient deux. L'on aurait alors le multiple. Il n'y aurait plus que des êtres finis, sans qu'il fut possible d'expliquer en aucune manière leur présence dans le réel. L'unicité de Dieu et sa transcendance absolue sont donc étroitement liées à la plénitude, c'est-à-dire à l'infini de son être. Il en faut dire autant de ce que Suarez nomme la perseité de l'Être divin, étant donné qu'un être fini ne peut être que contingent. C'est donc par l'infini, dans son inimitable unicité que Dieu est d'une nature radicalement distante de la nôtre (2).

D'où il suit que dans la solution intégrale des questions relatives aux attributs divins et aux opérations propres à Dieu, il ne faut point prêter à celui-ci des attributs, qui ne seraient point susceptibles d'être possédés pleinement par un seul, telles que la matérialité et ce qui en découle. Car si l'on identifiait à l'Être divin un seul attribut, qui ne pourrait pas être infini, l'on ferait de Dieu un être monstrueux ; et l'on devrait, par la suite, ou rectifier l'erreur commise, ou reléguer cette chose irréalisable dans la catégorie du néant. Mais il est hors de doute que si l'on ne perd pas de vue cette nécessité de sauvegarder absolument le mode infini de l'Être Divin (3), la question de nature en théodicée est résolue par l'affirmation (4) sans que cette solution soit en rien apparentée à l'anthropomorphisme.

(1) Scot dit des creatures spirituelles : Imitatio etiam deficit, quia imperfecta est. — *Oxon.* l. 1, d. 3, q. 1, n. 16.

(2) Si summum intelligatur comparative, sic dicit respectum ad extra, sed infinitum dicit respectum ad se. Si autem intelligatur absolute summum hoc est quod ex natura sei non possit excedi, perfectio illa expressius concipitur in ratione infiniti entis. Non enim summum bonum indicat in se utrum sit finitum vel infinitum. — *Scot. Oxon.* l. 1, d. 3, q. 1, n. 17.

(3) Dans ce but ne pourrait-on pas dire que les *perfections pures* désignent les attributs qui conviennent à l'être spirituel, en tant que spirituel, abstraction faite du fini et du contingent, inséparables des êtres créés ? L'on échapperait ainsi aux formules courantes, qui ont un caractère strictement négatif.

(4) Quarto dico quod ad multos conceptus proprios de Deo possumus pervenire, qui non conveniant creaturis, cujus modi sunt conceptus omnium perfectionum simpliciter, et perfectissimus conceptus in quo, quasi in quadam descriptione, perfectissime cognoscimus Deum, concipiendo omnes perfectiones simpliciter et in summo. — Tamen conceptus perfectior et simplicior nobis possibilis est simpliciter

Digitized by Google

III. — CE QU'IL NE FAUT PAS ATTENDRE DU CONCEPT D'INFINI.

L'on remarquera que, dans tout ce qui précède, nous n'avons pas fait la moindre allusion à la controverse encore pendante entre scolastiques quand ils parlent d'*essence métaphysique* à propos de Dieu.

A notre avis, cette façon de s'exprimer n'est pas heureuse. Car que faut-il entendre par *essence métaphysique* sinon l'*essence physique* des choses, envisagée d'un point de vue abstrait ? L'essence métaphysique de l'homme, c'est par exemple l'animalité et la raison, l'une et l'autre liées dans l'esprit, mais isolées mentalement des êtres humains, qui existeront ou ont existé à un moment quelconque de la durée. En d'autres termes, l'essence métaphysique, c'est ni plus ni moins l'essence physique devenue une idée, et donc comme telle généralisée, et pourrait-on dire, expropriée, extra-subjective, abstraite.

Or Dieu est essentiellement unique, transcendant, absolu. Il n'est donc pas possible de faire abstraction du concret en pareil cas. Il n'est pas, en effet permis de généraliser ce qui appartient rigoureusement à un seul. J'ai hâte d'ajouter que les philosophes de l'École ont eux-mêmes appuyé sur cette remarque (1). Mais si l'on tenait absolument à parler d'essence métaphysique en théodicée, il conviendrait, — *intelligentibus intelligere est esse,* — de donner raison à ceux qui font consister l'essence métaphysique de Dieu dans l'intellectualité de son Être, intellectuel étant selon eux identique à spirituel. *Quaecumque substantia est intellectualis, intellectualitas, est intra rationem essentialem ejus : sicut etiam in speciali patet in homine, in cujus ratione*

conceptus entis infiniti. Iste enim est simplicior quam conceptus entis boni vel entis veni vel aliquorum similium, quia infinitum non est quasi attributum vel passio entis seu ejus de quo dicitur ; sed dicit modum intrinsecum illius entitatis, ita quod, cum dico infinitum, non habeo conceptum quasi per accidens ex subjectione et passione; sed conceptum per se subjecti in certo gradu perfectionis, scilicet infinitatis... Et ita patet simplicitas hujus conceptus, scilicet ens infinitum. *Scot. Oxon.* l. 1, d. 3, q. 1, n. 57. L'infini étant le mode intensif de l'essence de Dieu est aussi le mode de tous les attributs indistincts physiquement de cette essence. Ceux-ci ne sont pas infinis en nombre ; mais Dieu a tout ce qui est requis pour réaliser la perfection totale d'uu Être Spirituel. Ajoutons que, par la distinction formelle on veut seulement signifier que Dieu est *formellement* et *actuellement sans confusion ni division* tout ce qu'Il est et tout ce qu'Il fait. La formule est inattacable. Elle s'impose même. A ce point de vue M. Landry — *Duns Scot.* p. 313. — prête sans fondement à Scot, l'intention d'introduire « une multiplicité en Dieu ».

(1) Hoec notio vocatur. etsi minus apte, essentia Dei metaphysica vel gradus constitutivus naturae divinae. — P. Minges. O. F. M. *Compendium théol. dogm.* t. 1, n. 65.

Digitized by Google

ponitur rationale et per consequens ista intellectualitas, quae est idem homini essentialiter, imo ut actualissimun et completissimum in essentia ; ergo, cum Deus verissime sit intellectualis, ejus intellectualitas erit idem essentialiter ejus essentiae (1). Dieu est, en effet, au physique, un être spirituel, le premier et le plus parfait des esprits, en possession plénière de son être et de tous les attributs qui s'accordent avec l'infini de sa nature. *Essentia divina est una totalis entitas includens unitive omnem perfectionem simpliciter* (2). Et donc si l'on pouvait faire abstraction de l'infini, de l'absolu et de l'unique, l'*essence métaphysique de Dieu serait, ni plus ni moins, l'intellectualité, c'est-à-dire la spiritualité de son être.* Mais il ne faudrait pas, pour satisfaire un besoin d'abstraction, inhérent à l'entendement humain, que la transcendance de l'Être divin fut en rien compromise (3). Du moins, le but poursuivi est-il, tout au contraire, de donner du relief à cette transcendance absolue. Il conviendrait, dans ce cas, de s'en tenir rigoureusement à la question et de bien préciser que la modalité de l'Être divin n'est pas intéressée au débat.

Il ne nous en coûte pas de constater que l'infini ne répondrait pas encore à la question : *Qu'est-ce que Dieu?* Et, de fait, savoir de Dieu qu'Il est la plénitude de son Être, ce n'est pas encore exprimer par définition ce qu'Il est de fait, encore qu'il soit évident qu'une chose matérielle ne peut pas être infinie. *Ens autem, ut convenit Deo, scilicet ens per essentiam, est ipsum esse infinitum, et non aliquid cui convenit tantum ipsum esse,... ut quasi per prius intelligatur aliquo modo infinitas est modus entitatis per essentiam, quam ipsum intelligatur esse hoc.* (4). L'on serait par suite, obligé de donner gain de cause aux partisans de la théorie, qui fait consister dans l'intellectualité l'essence métaphysique de l'Être Divin. *Bene ergo dicitur,* prononce Scot, *quod substantia Primi Entis est essentialiter vita, et quod ejus actus intelligendi est ejus vita aeterna et optima* (5).

(1) Quodl. q. 1, édition Berti. Venise. 1617. p. 13 et 14

(2) Scot. op. cit. p. 5.— Il dit un peu plus loin : *Essentia est unitive est identice omnis perfectio, non tamen formaliter et ex natura rei; unde, licet quaelibet perfectio sit formaliter infinita, non tamen radicaliter cujus modi est essentia et existentia Dei.* — loc. cit.

(3) Ce danger est évité par le recours à l'analogie propre à la théodicée, qui garantit la transcendance de l'Être divin, en regard des prédicaments et des prédicables. *Ens prius dividitir in infinitum et finitum quam in decem genera, qnia alterum istorum, scilicet ens finitum, est commune ad decem genera.* Scot. *Oxon.* l. 1, d. 8, q. 3 n. 18.

(4) *Oxon.* l. 1, d. 8, q. 3 n. 19.

(5) Scot. *In met.* l. XII, Sect. 1, c. 1, n. 46.

Digitized by Google

Mais parce que l'objet de la controverse, en dépit de la formule employée, n'est pas, ne peut pas être l'essence métaphysique de Dieu ; et, parce que le point de vue est strictement logique, ou si l'on veut, relatif à l'ordre chronologique de nos idées sur Dieu, — avant d'aborder la question véritable, on me permettra de constater que la spiritualité de Dieu, ni le mode infini de son être, ne peuvent apporter une solution satisfaisante.

Au fait, de quoi sagit-il ? De ceci : l'on veut mettre l'accent sur le premier élément de connaissance qui, dans le procédé discursif et successif de notre esprit, nous découvre en tout premier lieu, le contraste absolu entre l'être de Dieu et l'être des créatures et nous permet de plus de conclure que Dieu est le plus parfait de tous les êtres. Or ce premier élément c'est, selon Scot, l'incausabilité de l'Être, qui domine la série nécessairement limitée des causes secondes. *Incausabilité* est ici employé pour *aséité*. Scot réduit à trois les preuves par lesquelles on démontre l'existence d'un être ultra-mondial. La première de ces preuves, *aliquod est in effectu inter entia quod est primum secundum efficientiam* (1), conduit déjà à une première cause efficiente à laquelle toutes les autres causes sont soumises. Or si cette cause est première, c'est donc qu'elle ne peut pas être elle-même un effet (2) et qu'elle existe nécessairement (3). L'incausabilité ou aséité (4) de l'Être divin est de la sorte, dans la théodicée de Duns Scot, la donnée première par laquelle nous voyons le contraste frappant entre la nécessité de l'Être divin et la contingence des créatures. Or si Dieu existe nécessairement, il est essentiellement, et donc il est le plus élevé dans la hiérarchie des êtres (5).

Si l'on suit, en outre, les fils conducteurs de la seconde et de la troisième des preuves par lesquelles Scot remonte de la créature à Dieu, il sera facile de comprendre, tout d'abord, que si Dieu assigne à tous et à chacun des êtres un but à atteindre, (6)

(1) *Oxon*. l. 1, d. 2, n. 10.

(2) Secunda conclusio de primo effectivo est ista quod primum effectivum est incausabile. *Oxon*. loc cit. n. 16.

(3) Praeambula est quod efficiens quod est primum est ex se necesse esse, quia est penitus incausabile. — ibid. n. 19.

(4) Cujus rationi repugnat simpliciter esse ab alio, illud, si potest esse, potest esse a se : sed rationi primi effectior simpliciter repugnat esse ab alio... et ipsum potest esse...; ergot esse a se. — *Oxon*. ibid. n. 16.

(5) Istud ultimum de existensia primi effectivi. aliter declaratur (il s'agit de l'aséité) quia inconveniens est universo deesse supremum gradum possibilem in essendo.. *Oxon*, ibid. n. 16.

(6) Primum agens dirigit effectum suum ad finem ; ergo vel naturaliter dirigit vel

Digitized by Google

c'est donc qu'Il sait ce qu'il veut et qu'il peut le mettre en exécution, sant qu'il y soit contraint en aucune façon (1). Dieu est donc un être vivant, doué de connaissance, de volonté et de libre arbitre, voire l'être le plus élevé parmi les vivants, préposé comme tel au gouvernement de tous les êtres. Or si Dieu est au sommet, c'est donc qu'il est de tous les êtres le plus riche en être, le plus parfait en nature, le plus éminent en dignité (2).

Dieu ne serait pas cela, s'il était redevable à un autre de son existence; de cette façon l'on retrouve encore et toujours l'aséité au débouché de tous les chemins qui conduisent à la source de tout le créé (3).

Il serait, certes, impossible, en prenant rigoureusement son point de départ de l'aséité de répondre distinctement à la question : Qu'est ce que Dieu? Elle ne peut, à elle seule, fournir tous les éléments de la théodicée. Mais aussi n'étaient-ce point ces exigences, qui ont soulevé le conflit dans lequel Scot avait au préalable indiqué à ses disciples le rôle qui revient de plein droit à l'*incausabilité* de l'Être divin (4).

L'Être, qui existe de cette façon, est-il, en raison de cela même, l'Infini, l'Unique? Oui, si l'on tient compte de la contingence des êtres qui, recevant tout de Dieu, ne peuvent ni l'égaler, ni s'élever progressivement jusqu'à Lui. *Superior causa est perfectior in causando ex secunda differentia, qua est causalitas alterius rationis et alterius ordinis*; *ergo in infinitum superior est, in infinitum perfectior* (5). Or, sans l'aséité, Dieu ne serait pas cause première, ni premier en perfection. Sans doute, c'est

cognoscendo et amando illum finem. Non naturaliter quia non cognoscens nihil diriget nisi in virtute cognoscentis. Sapientis enim est prima ordinatio· Sed Primum efficiens in nullius virtutis diriget, sicut nec causat. *Oxon* l. 1, d. 2, n. 20.

(1) Aliquid causatur contingenter; ergo prima causa contingenter causat; ergo volens causat. — *Oxon*. ibid.

(2) Aliqua natura eminens est simpliciter prima secundum perfectionem. Hoc patet in ordine essentiali, quia secundum Aristotelem. Métaph. l. VIII, formae se habent sicut numeri. In hoc ordine statur. Quod probatur illis quinque rationibus quae de statu in effectivis sunt superius adductae. *Oxon*. loc. cit. n. 18.

(3) Cujus non est finis, ejus non est agens; ergo ipsum est ineffectibile. *Oxon*. loc. cit. n. 17. Cette justification vise la preuve par les causes finales. Quant à l'argument fondé sur la perfection progressive des êtres, Duns Scot le fait suivre immédiatement de cette conclusion : suprema natura est incausabilis, quia est infinibilis. *Oxon*. ibid. n. 18.

(4) Il faudrait faire violence aux textes pour attribuer à l'infini la priorite chronologique et logique sur l'aséité. Scot dit, du reste, en prenant prétexte de l'infini : Illa autem sunt perfectiora *quae ultimo cognoscuntur* demonstratione quia propter eorum remotionem a creaturis difficillimum est ea ex creaturis cognoscere. *Oxon*. l. 1, d. 3, n. 17.

(5) *Oxon*. l. 1, d. 2, n. 14.

Digitized by Google

parce qu'Il est au sommet de la hiérarchie des êtres, que Dieu se révèle à nous comme l'être unique (1), dans la plénitude de ses perfections. Mais si la prééminence de la nature divine (2) est, en regard de notre esprit, le trait d'union qui relie l'un à l'autre, en Dieu, le mode de l'existence et le mode de l'essence (3), il convient de remarquer que c'est l'aséité qui engendre ce trait d'union.

L'on constatera sans doute que les disciples du Docteur Subtil n'ont pas tenu un compte assez rigoureux de la lettre (4). Mais aucun d'eux n'a prétendu que, dans l'ordre chronologique de nos idées sur Dieu, l'idée d'infini se présentat la première. Or si l'on prend garde au rôle qui revient effectivement à cette idée fondamentale en regard de la transcendance absolue de l'être divin, peut-on les blâmer de ce qu'ils ont mis l'accent au bon endroit ? L'un d'eux, le P. Minges, parait surtout appliqué à expliquer les systèmes en conflit autour de la question, que d'ailleurs il trouve assez mal posée ; mais il ne parait point s'être livré à une étude du texte de Scot en marge de la controverse (5). Enfin il a surtout commis la méprise de ramener à ce débat des passages où Scot parle expressément de l'essence physique, c'est-à-dire de la nature même de l'Être transcendant. Preuve évidente, que l'on est souvent embarrassé pour donner la bonne réponse, lorsque par ailleurs la question est mal formulée. Si l'on consentait donc à sacrifier le mot *essence,* afin de concentrer l'attention des esprits autour de l'ordre chronologique de nos idées sur Dieu, il ne nous semble pas qu'il puisse se rencontrer

(1) *Oxon.* ibid. n. 59.

(2) Quarta via, ex parte eminentiae, arguo sic : eminentissimo incompossibile est aliquid esse perfectius, sicut prius patuit : finito autem non est incompossibile aliquid esse perfectius. *Oxon.* loc. cit, n. 31. — Cf. E. Longpré. *La philosophie du B. Duns Scot.* p. 101-102.

(3) Nous entendons ici par mode d'existence l'aséité ; par mode d'essence, l'infini, Ceux-ci sont indistincts *ex natura rei,* vu que Dieu est *ens infinitum per se subsistens.* Le passage logique de l'aséité à l'infini se fait par le rang, qui est assigné à Dieu, en raison de son incausabilité, dans la hiérarchie des êtres.

(4) D'après Frassen, pourtant, 1° constitutivum formale essentiae divinae est intellectualitas purissima. 2° mais l'infini serait plus expressément « ultimum distinctivum essentiae divinae. » Cf. édition de Rome 1902. t. 1, d. 171 et 174. Le titre de l'ouvrage est *Scotus academicus.* 12, vol. in-8.

(5) Le P. Minges émet par suite cette affirmation à laquelle nous apportons un démenti formel : Scotistae multi sequentes antesignanum suum (essentiam metaphysicam ponunt in infinitate radicali seu fundamentali, in qua fundantur omnes aliae perfectiones, sicut Scotus saepius exponit. Aucun des textes cités par cet auteur n'a été négligé par nous. Et, d'ailleurs, le contexte, à l'endroit où nous prenons notre citation. op. cit. n. 66, expose d'une façon exacte le rôle de la notion d'infini dans la théodicée de Duns Scot.

Digitized by Google

un seul philosophe qui songeat à refuser au concept d'aséité la priorité qui lui revient de plein droit.

* * *

Dans notre pensée, les lignes, qui précèdent, sont destinées de préférence aux professeurs de nos scolasticats et de nos grands séminaires. Ils ne feront pas, croyons-nous, d'objections substantielles aux importantes conclusions qui s'en dégagent. Ces conclusions aboutissent notamment aux quelques remarques que voici :

1° Le concept d'infini n'est pas formellement négatif, mais il est positif ; car la proposition : *Dieu est infini,* a pour équivalent cette autre : Dieu est son Etre, pleinement et jusqu'à épuisement total, de telle sorte qu'il ne peut avoir ni son égal, ni son supérieur.

2° Le concept d'infini répond, non pas à la question : *Qu'est-ce que Dieu ?* mais à cette autre : *Comment Dieu est-il ce qu'il est ?*

3° On résoud la question : *Qu'est-ce que Dieu ?* en affirmant l'intellectualité, et donc la spiritualité de l'Etre Suprême et Unique.

4° L'essence métaphysique de Dieu, à la faveur de l'analogie propre à la théodicée, serait donc, *à proprement parler,* cette intellectualité même.

5° Toutefois si l'on entend *abusivement* par essence métaphysique l'attribut initial par lequel nous commençons à établir dans notre esprit une distance infranchissable entre l'Etre de Dieu et l'être des créatures, l'on devra se souvenir que Scot et saint Thomas font l'un et l'autre intervenir à cet effet la notion d'incausabilité.

S. BELMOND.

Digitized by Google

LE PÈRE JEAN DE FANO

Le personnage que nous nous proposons de faire connaître au lecteur revêt pour les capucins un double intérêt. Il fut d'abord leur premier et leur plus implacable adversaire. Il devint ensuite une des principales colonnes de la nouvelle Réforme et un de ses plus ardents promoteurs. C'est surtout sous ce double point de vue que nous allons le considérer dans ce modeste travail. Cette étude jettera, croyons-nous, quelque lumière sur les origines de notre Ordre, et préparera les esprits à admirer l'œuvre de Dieu dans la merveilleuse rénovation de l'esprit franciscain qui se fit au seizième siècle.

I

JEAN DE FANO CHEZ LES FRÈRES MINEURS DE L'OBSERVANCE

Jean naquit vers 1469, (1) à Fano, ville de la Marche d'Ancône, située sur une colline, entre Pessaro et Senogaglia, non loin du fleuve Métro. Il appartenait à la famille des Pigli, une des plus illustres de la ville. (2) Il était doué de grandes qualités natu-

(1) Nous n'avons pas trouvé la date précise de sa naissance. D'après tous ses biographes il mourut en 1539, âgé de 70 ans. Nous en concluons qu'il vit le jour vers 1469.

(2) Tous les détails que nous donnons ici sur la naissance et la jeunesse du Père Jean, sur son entrée chez les Frères Mineurs de l'Observance et les diverses fonctions qu'il y exerça se trouvent dans les Annales des Frères Mineurs Capucins. Le Père Bovérius a puisé tous ces renseignements dans un ouvrage manuscrit que nous a légué un contemporain et confrère du Père Jean, le Père Bernardin de Collepetraccio. Entré d'abord chez les Observants, puis chez les Capucins en 1534, la même année que notre héros, il a condensé tous ses souvenirs dans un gros ouvrage intitulé : Histoire de l'origine et du développement de la Congrégation des capucins. — Le Père Boverius a utilisé en même temps les précieux manuscrits du Père Marius de Foro-Sarsino, du Père Jérôme de Montefiore, du Père Mathias Bellintani de Salo, qui tous ont écrit ex professo sur les origines des Capucins. De plus il avait sous la main les manuscrits des Provinces de la Marche, de Venise et de Brescia, auxquels il renvoie souvent ses lecteurs.

Digitized by Google

relles, avait des manières fort agréables, une admirable vivacité d'esprit et une grande force de caractère. Il semblait né pour acquérir de la gloire et pouvait prétendre aux plus hautes dignités. On remarquait dans toute sa conduite, un je ne sais quoi, qui l'élevait fort au dessus de ses compagnons. Tout jeune encore il s'adonna avec passion à l'étude des Lettres et y fit de rapides progrès.

Tandis que le monde lui souriait, Jean tourna ses aspirations vers quelque chose de plus élevé. Son âme généreuse se sentit attirée vers un idéal plus sublime. Il comprit ces paroles du Prophète: « C'est une bonne chose pour l'homme de porter le joug dès son adolescense ». Il fut frappé des dangers du monde, et résolut de se consacrer au service du divin Maître: Dieu lui inspira de se mettre à l'école du Pauvre d'Assise et de poursuivre la recherche des biens meilleurs dans l'Ordre des Frères Mineurs de l'Observance.

Nous ignorons quel fut le couvent qui le reçut, et quels furent les religieux préposés à sa formation religieuse. Nous savons seulement que notre jeune homme se donna à Dieu vers l'année 1489, dans la province de la Marche. Il avait environ vingt ans.

Jean ne fut pas plus tôt transplanté dans le jardin séraphique, qu'il commença à orner son âme des plus belles vertus de la perfection évangélique. Après son noviciat il s'appliqua à l'étude de la Philosophie et de la Théologie. Grâce à son extrême facilité naturelle, il y fit des progrès merveilleux.

Il fut ensuite destiné au ministère de la prédication. Exceptionnellement doué pour porter la parole en public, il devint bientôt un des plus célèbres prédicateurs de l'Observance à cette époque, et fit entendre sa voix dans les chaires les plus importantes de l'Italie.

A tous ces avantages, le Père Jean joignait tant de solidité de jugement, tant de gravité et tant de dextérité dans les affaires les plus épineuses et les plus difficiles, qu'il les conduisait toujours avec prudence et les solutionnait heureusement.

Il s'acquit par toutes ces qualités une grande estime auprès de ses confrères. On lui confia souvent les charges de Gardien, de Définiteur et de Provincial. Il excerça ce dernier office, une première fois de 1518 à 1521, et une deuxième fois de 1524 à 1527 Il fit paraitre dans l'exercice de cette charge un zèle extrême pour son Ordre et un grand attachement à la tradition de ses Pères.

Digitized by Google

II

LE PÈRE JEAN DE FARO PERSÉCUTE NOS PREMIERS PÈRES MATHIEU DE BASCI, LUDOVIC ET RAPHAEL DE FOSSOMBRONE ET ÉCRIT CONTRE EUX.

Durant le second provincialat du Père Jean de Fano, il se déroula dans la Marche d'Ancône, toute une série d'événements, qui eurent des répercussions considérables dans la vie de notre héros. Il est néccessaire de rappeler ici brièvrement les faits qui précédèrent ces événements, afin que le lecteur puisse mieux apprécier toutes choses et porter des jugements plus équitables.

Depuis la fameuse Bulle d'Union, (1) par laquelle le Pape Léon X avait incorporé, en l'année 1517, toutes les anciennes branches de l'Ordre de Saint-François, sauf celle des Conventuels, à la grande famille de la Régulière Observance, un vent de réforme soufflait de toutes parts. (2) Un peu partout, des religieux fervents et généreux, peut satisfaits de cette observance quelque peu mitigée et adoucie qu'on leur offrait, aspiraient à une pratique plus stricte et plus parfaite de la Règle Séraphique. Ce mouvement se manifestait plus ou moins dans toutes les Provinces d'Italie, notamment à Rome, à Naples, dans la Marche d'Ancône, dans l'Ombrie, etc... (3)

Dès les premiers mois de l'année 1519, le Père François Lychet de Brescia, homme profondément religieux, qui était alors Général de l'Observance, avait voulu favoriser les désirs des religieux zélés. Il leur avait accordé quelques couvents de récollection, où ils pouvaient pratiquer la Règle dans toute sa perfection. (4)

Malheureusement, les quelques essais qui furent tentés dans plusieurs Provinces d'Italie, sous le Généralat du Père Lychet, furent éphémères. (5) Ce grand religieux mourut prématurément l'année suivante, 1520. Il eut pour successeur le Père Paul de

(1) La Bulle de Léon X est dite Bulle d'Union, parce qu'elle réunit en une seule toutes les anciennes réformes de l'Ordre de S. François.

(2) Marc de Lisbonne l'affirme très nettement dans ses *Chroniques* IIIeme partie, livre IX, chapitre 15. — Le P. Mariano de Florence dit la même chose.

(3) *Chronologia historico-legalis seraphici ordinis*, t. I, Neapoli 1650, p. 241.

(4) Ibid.

(5) Le Père Luc Wadding ne mentionne pas ces essais de réforme tentés dans le sein même de l'Observance dès l'année 1519. C'est une lacune fort regrettable chez le célèbre annaliste, et cette lacune a des conséquences graves dans la manière d'expliquer les premières origines des Frères Mineurs Capucins.

Digitized by Google

Soncino, de la Province de Milan, qui gouverna l'Observance jusqu'en 1523. Ce Général fut loin de favoriser la Réforme naissante. Il fut secondé dans son opposition par le Père Hilarion Sacchetti de Florence, religieux de la Province de Toscane, qui fut Procureur Général de 1521 à 1523, et Commissaire Général de 1523 à 1526. L'action de ces deux Supérieurs ne tendait à rien moins qu'à étouffer la réforme dans son berceau (1).

Nous avons dit plus haut que le Père Jean de Fano était pour la première fois, à la tête de la Province de la Marche de 1518 à 1521. Sous son gouvernement, le 10 juin 1519, des religieux zélés de sa Province obtinrent du Père Lychet quelques couvents de récollection. (2) Quels furent exactement ces religieux? Nous ne pouvons fournir aucune précision, faute de documents. Il est très probable que c'étaient les mêmes, qui devaient, quelques années plus tard, former le premier noyau de la réforme capucine. Quelle fut l'attitude du Père Jean de Fano à leur égard? Seconda-t-il leur entreprise? S'opposa-t-il, au contraire, à leur louable dessein? Nous ne pouvons rien affirmer avec certitude, car nous n'avons sous la main aucun renseignement précis. Les faits ultérieurs nous portent cependant à croire que le Père Jean était, à cette époque, peu favorable à une telle entreprise. De fait, jusqu'en l'année 1525, les religieux zélés de cette Province, qui aspiraient à une vie plus austère et plus rapprochée de l'idéal du Séraphique Père, se heurtaient à toute sorte de difficultés venant des Supérieurs Majeurs.

Il y avait alors au couvent de Montefalcone, soumis à la juridiction du Père Jean de Fano, un saint religieux appelé Mathieu de Basci, (3) qui n'avait rien tant à cœur que l'imitation parfaite du Séraphique Père. Il surpassait tous ses confrères en mortification et en austérité. Il était d'une charité admirable, d'un zèle ardent pour le salut des âmes et très assidu à l'oraison et à la contemplation des choses divines. (4)

(1) *Analecta Ord. Min. Capuc.* anno 1918, p. 42.

(2) *Chronologia historico-legalis seraphici ordinis*, p. 241.

(3) La vie et les actions du P. Mathieu sont rapportées longuement dans les *Annales* des Frères Mineurs Capucins écrites par Bovérius. Celui-ci a utilisé les ouvrages des Pères Marius de Forio-Sarsinio, BERNARDIN de Collepetracio, Jérôme du Mont des Fleurs, Mathias Bellintani, etc... Il a utilisé également les Manuscrits des Trois Provinces de la Marche, de Brixia et de Venise. Plusieurs de ces manuscrits étaient l'œuvre des premiers compagnons du Père Mathieu, tels que le Père Joseph de Colle-Amato qui prit l'habit dès 1528 et le P. Antoine de Corse qui entra chez les Capucins en 1530.

(4) Tous les premiers historiens de notre réforme sont d'accord sur ce point et lui rendent cet excellent témoignage. Ibid.

Digitized by Google

Ce saint homme, dont la vie était toute céleste, fut favorisé de plusieurs visions surnaturelles. Le Bienheureux Père saint François lui apparut plusieurs fois, vêtu à la manière des futurs Capucins. Un jour il entendit une voix qui lui disait: « Mathieu, c'est la volonté de Dieu, que tu observes la Règle à la lettre, à la lettre, à la lettre». Plusieurs fois, Notre Seigneur lui apparut sous la forme d'un pauvre, et il comprit clairement que Dieu lui demandait de vivre dans la plus stricte pauvreté. (1)

Éclairé par toutes ces apparitions et pressé intérieurement par l'Esprit Divin, qui agissait puissamment dans son âme, le Père Mathieu résolut d'obéir à la volonté de Dieu et d'embrasser un genre de vie plus parfait. Comme il ne pouvait pas espérer d'être autorisé par ses Supérieurs, vu qu'ils s'opposaient de toutes façons à la réforme de l'Ordre, (2) après avoir beaucoup prié, il se décida à recourir directement au Vicaire de Jésus-Christ.

Le Serviteur de Dieu sortit donc du couvent pendant la nuit et partit secrètement pour Rome. (3) Il y arriva très heureusement après un voyage très pénible. Parvenu au haut des degrés qui conduisent à l'Église des Saints Apôtres, un ange lui apparut et lui promit de l'introduire le lendemain auprès de sa Sainteté. (4)

Effectivement, à l'heure indiquée, le P. Mathieu alla se jeter aux pieds du Pape Clément VII (5), lui exposa l'objet de sa visite et obtint la permission de porter l'habit de Capucin, d'observer la Règle de saint François à la lettre, et de prêcher partout librement le Saint Évangile. (6) Clément VII lui enjoignit seulement de se présenter une fois l'an à son Ministre Provincial, en signe d'obéissance. Il lui promit de lui donner cette autorisation par écrit dès le lendemain. Mais le Père Mathieu ayant passé la nuit en prières, une voix du ciel lui dit de se contenter de l'autorisation qu'il avait obtenue de vive voix. (7)

(1) Tous les biographes du Père Mathieu rapportent ces visions et ces faits merveilleux, sur le seul témoignage du Bienheureux. Sa sainte vie et les nombreux miracles qu'il a opérés avant et après sa mort nous sont un garant suffisant de sa véracité et ne nous permettent pas de douter de ses affirmations. *Analecta Ordin. Min. Capuc.* année 1918 p. 171.

(2) *Analecta Ordin. Min. Capuc.* ann. 1918, p. 42.

(3) *Anal. Ord. Min. Cap.* ann. 1918, p. 13.

(4) Ibidem, eodem ann. p. 46.

(5) Ibid. eod. ann. p. 46.

(6) Ibid. eod. ann. p. 61.

(7) Ibid. eod. ann. p. 61.

Digitized by Google

Le serviteur de Dieu partit donc aussitôt de Rome, et commença le nouveau genre de vie, que le ciel lui avait tracé. (1)

Tout cela se passait dans les premiers mois de l'année 1525.

Le 13 avril de la même année, le Chapitre de la Province de la Marche se réunit à Gési, sous la présidence du Père Jean de Fano. Selon l'ordre qu'il avait reçu du Pape, le Père Mathieu se présenta à son Supérieur. (2) Il lui rendit compte de tout ce qui s'était passé et de toute sa conduite.

Le Père Jean de Fano, fort irrité de la sortie furtive du Père Mathieu, fut peu satisfait de ses explications. Voyant qu'il n'avait aucune pièce authentique, qui autorisat sa conduite et son changement d'habit, il le reçut très durement et lui fit des reproches sévères. Le Chapitre étant terminé, il le fit conduire au couvent solitaire de Forani, près de Macérata, ordonna qu'on le mit en prison et le fit traiter comme apostat. (3)

Deux ans auparavant, en 1523, le Père Mathieu s'était dévoué avec un zèle admirable au soin des pestiférés de la ville de Camérino. (4) La Duchesse de cette localité, Catherine Cibo, avait conçu une grande estime et une grande vénération pour le serviteur de Dieu. Ayant appris avec quelle rigueur et quelle sévérité il était traité par son Supérieur, elle en ressentit une grande indignation. (5) Elle écrivit aussitôt une lettre au Ministre Provincial, pour se plaindre de la manière dont il traitait un si saint religieux. Elle se considérait elle-même comme très offensée, lui demandait de faire mettre immédiatement en liberté le Père Mathieu, et lui enjoignait de le lui envoyer à Camérino sans aucun retard. Elle terminait sa lettre, en le menaçant d'informer le Pape de ce qui se passait.

La Duchesse savait que le Gardien du couvent de Camérino était de connivence avec le Provincial contre le Père Mathieu. Elle le fit venir au Palais, lui adressa des reproches sévères, et le menaça de le faire chasser ignominieusement de la ville, s'il ne s'employait pas à faire libérer promptement le Père Mathieu, et s'il ne le faisait pas amener au Palais Ducal.

Le Gardien et le Provincial connaissaient le crédit dont jouissait la Duchesse auprès de son oncle Clément VII. Ils comprirent qu'il ne leur était pas expédient de s'exposer à sa colère.

(1) Ibid. eod. ann. p. 61.

(2) Le fait montre la parfaite droiture du Père Mathieu.

(3) *Analecta Ord. Min. Cap.* année 1918, p. 62.

(4) Les biographes du Père Mathieu décrivent longuement les actes de dévouement du Bienheureux en cette circonstance.

(5) *Analecta Ordinis Min. Cap.* année 1918, p. 63.

Digitized by Google

Le Père Jean de Fano fit donc sortir de prison le serviteur de Dieu, et lui ordonna de se rendre chez la Duchesse. C'était vers la fin de Juillet de l'année 1525.

Le saint religieux partit aussitôt pour Camérino. Sa puissante protectrice le reçut et lui prodigua toute sorte de soins. Dans le récit qu'il lui fit de sa captivité, le Père Mathieu excusa la conduite du Père Jean de Fano à son égard. Cet acte d'humilité ne fit qu'augmenter l'estime que la Duchesse avait de sa vertu. Elle écrivit de nouveau au Ministre, pour lui recommander d'accueillir l'homme de Dieu avec bonté, de ne point user de violence à son égard, et de ne lui infliger aucun mauvais traitement.

*
* *

Nous avons rapporté brièvement les faits, tels que nous les trouvons exposés chez les premiers historiens de notre Ordre, dont plusieurs avaient connu personnellement, soit le Père Mathieu et ses compagnons, soit le Père Jean de Fano. Avant de clore ce chapitre, nous devons au lecteur quelques explications, sur la conduite du Père Mathieu. Que faut-il penser de sa manière d'agir ? Devons-nous la censurer et lui infliger un blâme ? Devons-nous, au contraire, l'approuver totalement et sans aucune réserve ?

Tout d'abord, il est de notre devoir de rappeler ici que ses biographes sont unanimes à dire que le Père Mathieu menait une vie irréprochable et absolument exemplaire. Il surpassait ses confrères en esprit de pénitence et de mortification. Il était très assidu à l'oraison et à la prière, et se faisait remarquer par son humilité, sa douceur, sa mansuétude et son exquise charité. C'était un excellent religieux, un parfait disciple du Séraphique Père, et cela depuis sa plus tendre jeunesse.

Tous ses biographes rapportent les faits surnaturels qui survinrent, durant les quelques mois qui précédèrent sa sortie du couvent. Tous nous parlent de ses visions, de ses révélations. Tous affirment l'intervention immédiate de Dieu, auprès de son fidèle serviteur. Ces apparitions fréquentes, ces voix célestes qui se font entendre, ces lumières, ces divines clartés, qui l'éclairent au milieu de ses extases et lui montrent la voie à suivre, ébranlent son âme.

Cependant il hésite, il craint de se faire illusion, il redoute d'être le jouet du démon. Il prie, il prie encore et redouble ses supplications. L'action de Dieu en lui devient plus pressante. Il

Digitized by Google

ne peut plus résister sans aller contre la volonté manifeste de Dieu. Il se décide alors à obéir aux ordres divins.

Le Père Mathieu n'oublie pas que Jésus-Christ a établi le Souverain Pontifie son Vicaire visible sur la terre. Il sait qu'à ce Pasteur suprême Dieu a confié son troupeau. Il ira donc prendre son conseil et il n'aura plus à craindre de se tromper. Avec cette droiture et cette claire vision, qui est le propre des saints, il se décide à recourir à cette autorité suprême, qui représente celle de Jésus-Christ lui-même.

Jusqu'ici, tout est louable dans la conduite du serviteur de Dieu. Il est animé des plus pures intentions; il reçoit les ordres du ciel, qui lui commandent de vivre, dans toute sa perfection, la Règle qu'il a vouée. La volonté de Dieu est formelle, elle est manifeste. Il est prêt à obéir. Comme garantie, il va demander à son Vicaire visible sur la terre la permission de commencer cette vie nouvelle, à laquelle il se sent appelé par une voix surnaturelle. Tout cela est parfait, tout cela est saint, tout cela est digne de louanges.

Mais voici que le Père Mathieu sort furtivement du couvent, sans la permission de ses Supérieurs immédiats, et c'est en cela que plusieurs croient ne pas devoir l'approuver; bien plus, d'aucuns vont jusqu'à le traiter d'apostat. Il aurait dû, pensent-ils, demander d'abord à ses Supérieurs l'autorisation de se rendre auprès du Souverain Pontife. Etait-il vraiment tenu de faire cette démarche? Nous ne le pensons pas.

D'un côté, c'est la volonté de Dieu qui se manifeste directement à lui. Cette volonté est claire, elle est pressante, elle est impérieuse. Il faut obéir, il faut exécuter l'ordre divin.

D'un autre côté, les Supérieurs, oubliant qu'ils sont tenus principalement de favoriser la bonne volonté de leurs sujets, s'opposent à tout essai de vie plus parfaite.

Depuis plus de cinq ans, ils refusent systématiquement aux religieux fervents, la liberté de pratiquer la Règle, comme l'a voulu le Séraphique Père. S'ils viennent à connaître le pieux et louable dessein du Père Mathieu, ils y mettront certainement obstacle. N'y a-t-il pas là une raison suffisante de se dispenser d'une simple loi canonique et de passer outre? Le droit naturel et divin ne l'y autorisent-ils pas? Le serviteur de Dieu prend le parti de recourir directement au Souverain Pontife, afin de se faire autoriser à exécuter la volonté de Dieu. Qui oserait l'en blâmer?

Digitized by Google

Est-ce à dire que, sous prétexte d'inspiration divine et de recours aux Supérieurs, chacun puisse agir à sa guise et échapper ainsi à l'autorité ? Pas le moins du monde; ce serait dénaturer notre pensée que de nous prêter de tels sentiments. Habituellement chacun doit s'en tenir aux règles canoniques et suivre la marche régulière dans les recours. Voila pourquoi nos saintes Constitutions veulent qu'on punisse comme apostat, ceux qui, sous prétexte de recourir aux Supérieurs, se permettent d'aller çà et là sans obédience. S'il en était autrement, c'en serait fait de la discipline régulière.

Mais il ne faut pas oublier que les lois ecclésiastiques sont des lois humaines, dont l'obligation cesse lorsqu'on a un motif raisonnable et proportionné. Quand il plait à Dieu d'intervenir directement et de manifester clairement sa volonté, ces règles communes et ordinaires n'obligent plus. Ce fut le cas du Père Mathieu. Non seulement nous ne devons pas censurer sa conduite, mais encore elle nous apparaît digne d'éloge et en tout conforme aux lois de la prudence et de la sagesse. Celui qui oserait traiter d'apostat un si saint homme, serait non seulement injuste, mais encore impie et calomniateur.

*
* *

Cependant les événements que nous venons de rapporter faisaient grand bruit dans les couvents de la Marche. On s'entretenait avec passion du nouveau genre de vie du Père Mathieu, de la permission que lui avait accordée Sa Sainteté, de la nouvelle forme d'habit qu'il avait adoptée, etc., etc... On admirait sa vertu et son courage, et tous ceux qui désiraient la réforme de l'Ordre se sentaient remués jusqu'au fond de l'âme.

Entre tous ceux qui semblaient le plus touchés du fait du Père Mathieu, se distinguait le Père Ludovic de Fossombrone (1). Il était natif de cette localité, et appartenait à la famille des Ténaglia, une des plus illustres de la ville. Adolescent, il avait d'abord suivi la carrière militaire, puis il était entré dans l'ordre de S. François, chez les Frères Mineurs de l'Observance, où il était devenu prêtre. Un peu plus tard, son frère l'y avait suivi, et

(1) Tous les faits que nous mentionnons ici concernant le Père Ludovic de Fossombrone et son frère sont relatés dans les *Annales des Frères Mineurs Capucins*. Bovérius a pris soin de renvoyer ses lecteurs aux sources où il a puisé ces renseignements. Ce sont les ouvages restés manuscrits des premiers historiens de l'Ordre des Capucins, à savoir : Bernadin de Collepetraccio, Marius de Foro-Sarsinio, Mathias Bellintano et les Chroniques de l'Ordre.

Digitized by Google

avait pris rang parmi les frères convers, sous le nom de frère Raphael.

Le Père Ludovic était ardent, entreprenant et capable de supporter les plus grands travaux. Il mena d'abord une vie assez commune ; il était réputé cependant assez vertueux. On lui doit cette louange, qu'il désirait ardemment l'observance de la Règle, et qu'il recherchait les moyens d'arriver à une parfaite réforme de lui-même. Il avait souvent demandé au Provincial quelque couvent solitaire, propre à la pratique d'une vie intérieure plus intense, mais ses demandes étaient toujours demeurées sans effet.

Le Père Jean de Fano, qui gouvernait alors la Province de la Marche d'Ancône étant venu à Fossombrone pour faire la visite, le Père Ludovic alla un jour le trouver dans sa cellule, et lui rappela de vive voix ce qu'il lui avait déjà écrit plusieurs fois. Le Ministre le reçut avec bonté et s'efforça adroitement de le calmer par de belles promesses. Comprenant que ces promesses resteraient sans effet, Ludovic résolut de faire sa demande en public, en présence de tous les frères.

Un jour donc que les religieux étaient réunis au réfectoire, le Père Ludovic s'avança au milieu de l'assemblée, se mit à genoux et demanda la parole au Ministre. « Je prends Dieu à témoin, dit-il, que bien des fois, par lettres et de vive voix, je vous ai demandé, à vous mon Père, qui devez avoir un si grand soin du salut de vos frères, la permission de poursuivre librement l'observance de la Règle, que j'ai promise à Dieu en présence des Anges. Je ne vous demande rien d'injuste, ni qui mérite un blâme. Je ne vous demande pas non plus une chose légère ou futile, qui soit digne de mépris. Il s'agit du salut de l'âme, et on ne peut penser à rien de plus honnête et de plus important. Je vous demande donc publiquement, mon Père, la permission de me joindre au plus tôt au Père Mathieu de Basci, et de vivre avec lui selon la Règle. Que si vous me refusez une chose si juste, je sais que saint François me l'a déjà accordée, car il voulait que les Frères pussent observer leur Règle, de la manière qu'ils croyaient plus propre à une meilleure vie, vous le savez bien, j'en suis certain. Je vous conjure donc aujourd'hui, mon Père, de ne pas m'accuser du crime d'apostasie, si je me retire auprès du Père Mathieu, même sans votre obédience. Je vous le demande pourtant, mon Père, avec les plus vives instances et le plus grand respect. »

Jean de Fano fut fort irrité de cette demande. Dissimulant sa colère, il répondit au Père Ludovic que cette affaire devait être

Digitized by Google

bien étudiée, qu'il en conférerait avec les autres Pères, et il lui promit de faire exactement ce qui serait arrêté. Il assembla donc les Anciens, et tous furent d'avis qu'il ne fallait rien accorder au Père Ludovic, de peur de produire un schisme dans l'Ordre, sous prétexte de réforme. Ils jugèrent expédient de réprimer son audace, pour éviter des troubles, et ils conclurent qu'il fallait le mettre immédiatement en prison ; ce qui fut exécuté sur le champ.

Cependant le Ministre Provincial n'était pas tranquille et éprouvait un certain remords. De plus, il redoutait la famille de Ludovic, qui était une des plus puissantes de la ville. Il essayait de fléchir sa volonté et de le faire changer de sentiment. Il lui députait ses meilleurs amis, pour le persuader et lui représenter le Père Mathieu comme un ignorant, un propre à rien, dont la compagnie lui serait plus nuisible qu'utile. Enfin pensant que Ludovic avait abandonné son dessein, il le fit remettre en liberté et chercha à le gagner par ses amabilités.

Le Père Ludovic, qui connaissait le naturel sévère de son Provincial, n'espérait rien de lui en faveur de la Réforme. Au lieu de montrer de l'opiniâtreté, il dissimula et jugea plus expédient d'user d'adresse.

D'accord avec son frère Raphaël, il résolut d'épuiser tous les moyens que lui suggérait le droit commun. Il écrivit tout d'abord une belle lettre au Ministre Général, qui était alors le Père François des Anges. C'était un homme orné de toutes les vertus et qui mérita plus tard la pourpre cardinalice. Il lui expliquait tout ce qu'il avait fait jusque là, pour pouvoir pratiquer la Règle de Saint François, les difficultés qu'on lui avait opposées, et il lui demandait, ou bien de lui assigner un couvent où il pourrait observer parfaitement la Règle, ou bien de lui donner la permission de se joindre au Père Mathieu.

Le Général ayant lu la lettre, lui répondit qu'il n'y avait rien pour lui de plus agréable que de trouver des Frères amateurs de la réforme de l'Ordre et parfaits observateurs de leur Règle. Il le priait cependant, d'attendre encore un peu, jusqu'à ce que, l'affaire étant mieux étudiée, elle put avoir de plus fermes et de plus solides commencements. Il le suppliait enfin de ne rien innover.

Le Père Ludovic prit ces paroles du Général pour de vaines promesses, destinées uniquement à calmer son esprit, et il résolut de pousser plus avant. Il écrivit donc au Cardinal Protecteur, afin d'obtenir de lui ce qu'il s'était proposé.

Digitized by Google

Ce Cardinal était alors André de la Vallée, homme d'un grand esprit et d'une extrême prudence dans la conduite des affaires. Il fit répondre au P. Ludovic, qu'il approuvait fort ses désirs d'observer la Règle; mais, la volonté du Pape étant que seul les Supérieurs de l'Ordre fussent chargés de prendre des décisions sur ces sortes d'affaires, il ne pouvait s'en mêler d'aucune manière. Il ne voulait pas que l'on put dire qu'il avait mis la faulx dans la moisson d'autrui. Le P. Ludovic conserva avec soin cette lettre, ainsi que celle du Général, afin de pouvoir montrer au besoin que tous ses recours légitimes avaient été inutiles.

N'ayant plus aucun espoir d'obtenir des Supérieurs le moyen d'observer la Règle comme ils se le proposaient, le Père Ludovic et son Frère Raphaël, résolurent d'aller rejoindre le Père Mathieu, et d'imiter son genre de vie. Ils sortirent donc du couvent, et se dirigèrent vers la campagne de Fabriano. Mathieu était alors occupé à évangéliser cette région. Il les accueillit avec beauboup de joie, car depuis 1523, ils étaient grands amis, et il leur rendit toute sorte de bons offices. Ils lui exposèrent leur dessein de s'unir à lui pour observer la Règle. Il leur dit alors que la permission, qu'il avait obtenue du Saint Père, était toute personnelle, et qu'il n'était nullement autorisé à recevoir des confrères en sa compagnie. Il leur conseilla donc d'aller à Rome et de demander au Pape l'autorisation dont ils avaient besoin pour vivre comme lui.

*
* *

Avant de poursuivre notre récit, nous devons nous demander ce qu'il faut penser de la conduite du Père Ludovic et de son Frère. Sans nul doute, nous devons approuver sans réserve leur désir de perfection, leur zèle ardent pour l'observance de la Règle, leur recours aux Supérieurs pour obtenir un couvent de récollection. Tout cela est louable et parfaitement légitime; mais pouvons-nous porter un jugement aussi favorable sur leur sortie furtive du couvent ?

Pour comprendre et apprécier avec équité l'acte du Père Ludovic et de son Frère, il faut remonter aux premières années de l'Ordre de S. François. Après avoir nommé deux Vicaires Généraux et leur avoir confié le gouvernement de ses enfants, le Séraphique Père était parti pour l'Orient, afin de travailler à la conversion des infidèles et de mériter la palme du martyre. Durant son absence assez prolongée, ses Vicaires Généraux avaient fait certaines innovations, qui ne tendaient à rien moins qu'à

Digitized by Google

modifier profondément l'œuvre du Saint Fondateur. A son retour, François priva de leur charge ses Vicaires Généraux et s'efforça de remettre ses Frères, dans la voie que Dieu lui-même leur avait tracée.

A cette occasion, Dieu lui fit connaître dans une vision les grandes vicissitudes que traverserait son Ordre. Il connut le relâchement qui s'introduirait parmi ses enfants, et les luttes qu'auraient à soutenir ceux qui voudraient rester fidèles à l'idéal primitif, ou qui essayeraient de restaurer cet idéal sublime, à travers les âges. Le bienheureux Père fit part de ses révélations à ses compagnons, afin de les prévenir contre la tentation, et de mieux assurer leur fidélité.

Le Bienheureux Père Césaire de Spire, Maître en Théologie, après avoir entendu ces prédictions sur l'avenir de l'Ordre, eut un entretien intime avec le Séraphique Père sur le salut de son âme et sur la parfaite observance de la Règle. S'adressant au Saint Fondateur : « Père, lui dit-il, je me suis proposé fermement d'observer avec fidélité, moyennant la grâce de Dieu, jusqu'à la fin de mes jours, l'Évangile et la Règle, selon l'intention pure que Jésus-Christ nous a lui-même enseignée. Je vous demande donc cette seule grâce : si durant ma vie les Frères s'écartent de la pure observance, comme vous l'avez prédit, qu'il me soit permis, à moi et aux autres professeurs sincères de la Règle de nous éloigner, avec votre bénédiction, de ses transgresseurs et de la pratiquer séparément. »

En entendant ces paroles, le Séraphique Père se réjouit grandement. Il bénit le Père Césaire et l'embrassa en disant : « Sache, ô mon fils, que ce que tu demandes t'est concédé par Jésus-Christ et par moi ». Posant ensuite sa main sur sa tête il lui dit : « Tu es prêtre pour toujours selon l'ordre de Melchisédech ». Il voulait signifier par là que toutes les promesses, qui lui avaient été faites par Jésus-Christ, s'accompliraient finalement dans ceux qui, avec une joie sainte et sereine, s'efforceraient de garder la Règle à la lettre et sans glose. (1)

Quelques années plus tard, après la mort du Saint Fondateur, le Frère Élie introduisit le relâchement dans l'Ordre. Le Bienheureux Césaire de Spire et les premiers compagnons du Saint se séparèrent de la communauté et souffrirent la persécution, pour maintenir intact l'esprit du Séraphique Père. Ils soutenaient une noble cause; les bons religieux ne peuvent qu'admirer leur courage et leur héroïsme.

(1) *Annales des Frères Mineurs* par Luc Wadding, t. I, année 1220.

Digitized by Google

En 1525, le Père Ludovic de Fossombrone se souvenait des bénédictions que Notre-Seigneur et son Serviteur François avaient promises aux fidèles observateurs de la Règle. Il se souvenait aussi de la permission qu'ils avaient donnée au Bienheureux Césaire et à ses imitateurs. Il voulait marcher sur les traces de ces grands Serviteurs de Dieu. Qui oserait l'en blâmer? Qui oserait le condamner?

*
* *

Pendant que les événements, que nous venons de rapporter, se déroulaient dans les Marches, le Père François des Anges, Ministre Général de l'Observance, venant d'Espagne, était arrivé à Rome, le 31 juillet 1525. Il ne tarda pas à commencer la visite des religieux d'Italie. Après avoir parcouru les Provinces Méridionales, il arriva dans les Marches, dans la seconde quinzaine de Novembre. Le 23 du même mois, il célébra une assemblée des religieux de la Province, au couvent de Racineti. (1)

Le Père Jean de Fano, Provincial, lui fit un récit, à sa façon, de la sortie du couvent du Père Mathieu et des deux frères de Fossombrone. Il lui représenta les trois fugitifs comme des téméraires, oublieux de leur sainte profession. C'étaient des superbes, des ambitieux, qui voulaient être acclamés comme des réformateurs de l'Ordre. C'étaient des impatients, à la tête dure, sans dévotion et sans esprit intérieur. Ils vivaient dans l'illusion et étaient aveuglés par le démon; ils jetaient le scandale parmi les séculiers et troublaient profondément les communautés. (2)

Le Père François des Anges était un religieux fervent et plein de mérites. Il avait déjà accordé sa protection aux religieux zélés en Espagne, et il était tout disposé à favoriser la réforme de l'Ordre en Italie. Il en avait déjà donné des preuves dans les Provinces qu'il avait parcourues. (3)

Mais lorsqu'il eut entendu le récit tendancieux et injuste du Père Jean de Fano, ignorant par ailleurs les prodiges qui avaient déterminé et accompagné la sortie du Père Mathieu, ou du moins ne croyant pas pouvoir y ajouter foi, il ne vit dans nos trois religieux que trois révoltés, qui ne méritaient que des châtiments.

(1) *Analecta Ord. Min. Capuc.* année 1918, p. 172.

(2) Nous connaissons la relation que le Père Jean de Fano fit au Ministre Général par celle qu'il fit quelques mois plus tard à Clément VII. Cette dernière nous est conservée dans le Bref qu'il obtint contre les fugitifs. Les deux relations devaient être sans doute à peu près identiques.

(3) *Annales des Frères Mineurs*, par Luc Wadding, 1526, VII.

Digitized by Google

Il se décida donc à employer la rigueur afin de les ramener, ou du moins afin d'éviter que leur exemple ne servit de prétexte à d'autres pour s'affranchir du joug de l'obéissance, et pour échapper à l'autorité des Supérieurs. Ainsi donc, mal informé par le Père Jean, se basant sur un témoignage qu'il croyait véridique et digne de foi, le Ministre Général déclara les trois religieux excommuniés et ordonna de les traiter comme apostats. (1) Le Provincial fut chargé de procéder contre eux, et de les réduire à l'obéissance.

*
* *

Le Père Ludovic et le Frère Raphaël ne se sentant pas en sûreté, cherchèrent un asile chez les Pères Conventuels. Ceux-ci, après avoir délibéré, le 26 février 1526, (2) mirent à leur disposition une petite maison bâtie près d'une église, dans la campagne de Cingoli, ville assez considérable des Marches.

Le Père Jean de Fano n'avait pas oublié que ses poursuites contre le Père Mathieu, l'année précédente, s'étaient heurtées à l'autorité et au crédit de la Duchesse de Camérino. Par ailleurs, les deux frères de Fossombrone venaient de se mettre sous la protection des Conventuels. Le Provincial devinait aisément la résistance que ceux-ci lui opposeraient. Il comprit donc qu'il devait prendre des précautions pour assurer le succès de son entreprise.

Il se rendit à Rome, et sollicita des lettres apostoliques sous forme de Bref, afin de briser toute résistance et toute protection, et de pouvoir procéder contre les fugitifs, selon la teneur de la constitution de Léon X, renouvelée par Clément VII. Ne comprenant pas encore que nos trois religieux étaient animés de l'esprit de Dieu, il les représenta comme des désobéissants, des apostats et des excommuniés, qui, ayant perdu entièrement la crainte de Dieu, abandonné et méprisé leur profession religieuse, vagabondaient çà et là en dehors de leur couvent, au grand scandale des séculiers. Ils s'étaient enfin retirés dans une maison de Conventuels, contrairement ä la Bulle de concorde entre Conventuels et Observants, au grand scandale des frères, donnant ainsi à un grand nombre un exemple pernicieux.

Avec une telle version des faits, le Provincial obtint sans peine tous les pouvoirs qu'il désirait, et le Bref lui fut accordé le 5 mars

(1) *Analecta Ord. Min. Capuc.*, année 1918, p. 172.
(2) Ibid.

Digitized by Google

1526. (1) Muni des Lettres Apostoliques, il entreprit de capturer les fugitifs.

Avertis sans doute du danger qui les menaçait, les deux frères de Fossombrone se réfugièrent le 24 Mars, dans l'ermitage des Grottes, près de Massacio, qui appartenait aux religieux Camaldules de la Congrégation du Mont-Couronne. Ils furent très bien accueillis par le Bienheureux Paul Justinian, (2) Père et Fondateur de la dite Congrégation, qui leur rendit tous les devoirs d'une charitable hospitalité, comme à des serviteurs de Dieu.

Le Père Jean, ayant appris la retraite des deux frères, se présenta, à la tête d'une troupe de soldats, à l'ermitage des Grottes et réussit à s'emparer par la force de leurs personnes; mais ensuite le Bienheureux Paul les délivra de ses mains. (3) D'autres disent qu'ils furent relâchés par ordre du Légat du Pape, François Armellin, Cardinal, qui demeurait alors à Macérata. (4)

Quoi qu'il en soit, il est certain qu'ils furent remis en liberté. Le Bienheureux Paul voulut procurer aux deux frères persécutés un asile plus assuré. Il avait bâti depuis peu un ermitage fort solitaire, dédié à saint Jérôme, dans une vallée couverte de bois, appelée Pasce-Loups, entre Sentina-Nuova et Fabriano. (5) Il les envoya dans cet ermitage, et leur donna des lettres de recommandation pour le Supérieur.

Cependant la situation des deux Frères était précaire et tout à fait anormale. Il fallait au plus tôt la régulariser avec Rome, et se mettre définitivement à l'abri des poursuites du Ministre Provincial. C'était alors une coutume que, lorsque des religieux ne pouvaient plus vivre dans leur Ordre, on leur accordait de suivre la vie érémitique, tout en gardant de leur mieux la règle qu'ils avaient vouée. Ils étaient soustraits à l'autorité de leurs Supérieurs Réguliers, et placés sous la juridiction de l'Évêque du lieu. (6)

Après en avoir conféré avec le Père Mathieu, le Père Ludovic se rendit à Rome, dès les premiers jours du mois de Mai 1526. Il avait sans doute des lettres de recommandation du Bienheureux Paul, ami personnel du Cardinal Pucci, Grand

(1) Le Bref de Clément VII est reproduit intégralement dans les *Analecta Ord. Min. Capuc.* année 1918, p. 173.

(2) Ibid. p. 174.

(3) Ibid. p. 175.

(4) *Anal. Ord. Min. Capuc.*

(5) *Analecta Ord. Min. Capuc.* année 1918, p. 173.

(6) *Anal. Ord. Min. Capuc.* année 1919, p. 47.

Digitized by Google

Pénitencier et Protecteur des Ermites Camaldules. Il demanda à la Sacrée Pénitencerie l'autorisation de mener la vie érémitique, tout en gardant la Règle de saint François. Cette autorisation lui fut accordée par un Bref adressé le 18 mai 1526 au Père Ludovic, au Frère Raphaël et au Père Mathieu. (1) Par ce Bref, les trois religieux étaient soustraits à l'autorité des Supérieurs de l'Observance, et placés sous la juridiction de l'Evêque de Camerino.

* * *

Le Père Jean, ayant lu les lettres de la Sacrée Pénitencerie, renonça à s'emparer de leurs personnes à main armée. Cependant, afin de les empêcher d'en entraîner d'autres à leur suite, il résolut d'employer désormais contre eux la persuasion. Il entreprit de les discréditer de toutes manières, par la parole et par la plume.

A cet effet, il composa, en forme de dialogue, un opuscule intitulé : Dialogue du salut entre le frère troublé par les scrupules et le frère raisonnable, sur la Règle des Frères Mineurs et ses Déclarations. (2)

Dans cet ouvrage, le Père Jean se représente un Frère simple, qui veut servir Dieu fidèlement et observer inviolablement la Règle promise. Ce Frère observe que dans la religion on se conduit par des voies diverses. Les uns suivent la voie large; d'autres, au contraire, après avoir abandonné la voie dans laquelle ont marché les saints promoteurs de l'Observance Régulière, choisissent une voie étroite, difficile et quasi-importune. Cette constatation jette ce frère dans l'angoisse et dans l'inquiétude.

Agité et troublé par ces différentes pensées, ce frère va trouver un certain Père vénérable, d'âge mur et remarquable par sa doctrine, et l'interroge sur l'observance de la Règle. De leur entretien, de leur colloque, nait le Dialogue en question. Il est écrit pour la paix et la tranquillité de l'Observance. Il a pour but d'obvier aux scandales, qui viennent de la diversité des sectes ou soi-disant réformes. Celles-ci n'ont d'autre origine que dans les scrupules de consciences déraisonnables. Dans l'observance, chacun peut parfaitement observer la Règle, (3) en se tenant à la place que lui ont assignée les Supérieurs, sans penser à promouvoir de nouvelles sectes ou divisions.

Cet opuscule, écrit en italien, présente une courte exposition de la Règle séraphique. Il est divisé en 12 chapitres, selon les 12 chapitres de la Règle. On y cite les Déclarations des Souve-

(1) On peut lire le texte complet de ce Bref dans les *Analecta Ord. Min. Cap.* année 1919, p. 44.

(2) Ibid., p. 103. — (3) Ibid., p. 104.

Digitized by Google

rains Pontifes et on y fait connaître le sentiment des Docteurs de l'Ordre.

Dans ce Dialogue, qu'il appellera plus tard un libelle fameux (libellus famosus), le Père Jean exprime son sentiment au sujet de nos premiers Pères. Après avoir énuméré plusieurs Réformes (auxquelles il donne le nom de sectes), nées dans l'Ordre et réunies sous Léon X dans le corps de l'Observance Régulière, le Frère raisonnable poursuit : « Ce venin se répand encore de nos jours. En effet, il y en a aujourd'hui qui font des choses nouvelles, changent d'habit et se retirent de l'Ordre, au grand scandale de la Religion. » — Le Frère scrupuleux : « J'en ai connu plusieurs de ce genre. Que pensez-vous d'eux? » Le Frère raisonnable : « Je pense que se sont des téméraires, ignorants de la Règle, et oublieux de leur profession. Ce sont des vagabonds superbes, ambitieux, qui veulent être acclamés comme des réformateurs de l'Ordre. Ils mettent la perfection dans les choses extérieures, mais ils s'adonnent peu aux choses intérieures. Ce sont des impatients, à la tête dure, qui ont une conscience mauvaise. Ils murmurent contre la religion et la couvrent d'infâmie, même en présence des séculiers. Ils sont sans esprit intérieur et sans dévotion. La sentence de Jean XXII, dont j'ai parlé plus haut, reste toujours en vigueur contre eux. » (1)

« Si nous considérons plus spécialement ceux de nos jours, vous devez savoir que le Révérendissime Père Général, le Père François des Anges, a porté contre eux une sentence d'excommunication. Vous ne devez pas ignorer non plus qu'un Bref authentique de Clément VII les déclare également excommuniés, et quelques-uns nommément... S'ils le voulaient bien, ils pourraient, tout en restant dans l'Ordre, observer spirituellement la Règle. »

« Léon X, dans sa Bulle d'Union, a ordonné en vertu de la sainte obéissance de ne pas faire de nouvelles sectes. (2) Il commande à tous de vivre avec les frères de la famille ou avec les Conventuels. Néanmoins, ces téméraires, illusionnés et aveuglés par le démon, vont tantôt seuls, tantôt associés, quelquefois déchaussés, d'autres fois avec des sandales ; aujourd'hui ils sont dans une cabane, demain dans une autre ; ils perdent beaucoup de temps dans les voyages. Souvent ils sont divisés entre eux. Ils instituent des Gardiens de leur propre autorité, auxquels ensuite ils ne veulent pas obéir. Ils font encore d'autres choses ineptes et insensées, qui, en temps de carnaval, sembleraient des frivo-

(1) Ibid., p. 105.
(2) *Bulla Ite et vos*, 20 mai 1517.

Digitized by Google

lités puériles. C'est du moins ce que rapportent plusieurs qui, trompés d'abord, s'étaient unis à eux, et sont revenus à nous après avoir reconnu leur erreur. »

« De fait ces petits pauvres (pauperculi) se trompent. Ils lisent que saint François, au commencement de sa conversion, fit certaines choses. Comme les frères étaient alors peu nombreux, ils demeuraient dans des lieux déserts, ou bien chez les séculiers et adoptaient différentes sortes d'habits. »

« Mais quand saint François eut obtenu l'approbation de sa Règle, il voulut que les Frères habitent ensemble, et qu'ils aillent deux à deux. Il institua un genre de vie convenable, et conforme à la bienséance, et non pas tel qu'ils se l'imaginent. Ce sont là des illusions du démon. »

Ailleurs, parlant de la vileté de l'habit, (1) le frère scrupuleux interroge : « Pouvons-nous, en sûreté de conscience, suivre la Communauté ? » — Le Frère raisonnable : « Nous le pouvons et nous le devons. Il ne nous est pas permis de nous revêtir d'un habit difforme par la couleur, la grossièreté, la vétusté. En effet, autre est le Frère Mineur qui doit garder une propreté décente, honnête, conforme à la raison et à la communauté, autre est l'homme de rien et l'ermite. C'est pourquoi Martin V a ordonné que dans les habits reluisent la pauvreté et l'austérité; non pas à tel point cependant, qu'elles provoquent de l'horreur et excitent les moqueries de ceux qui les voient. Ici reste encore en vigueur la loi de Jean XXII. Nous sommes en sûreté en gardant ce qu'ont gardé nos bienheureux Pères, pleins de sainteté et de doctrine. Ne te laisse donc pas aller jusqu'ä désirer un habit et un capuce difformes. »

Peut-être toutes les choses que nous venons de dire ne s'adressaient-elles pas à nos premiers Pères, mais il est certain que les principales visaient les initiateurs de notre Réforme, comme Jean de Fano le déclara lui-même plus tard dans son dialogue corrigé.

Il semble avoir composé cette exposition de la Règle, dans les derniers mois de l'année 1526, et dans les premiers mois de l'année 1527. L'auteur l'offrit aux Pères et Frères de l'Observance réunis en chapitre. Il se tint cette année là à Massacio, probablement aux environs de la Pentecôte, qui tombait le 9 juin. Ayant terminé son triennat, le Père Jean fut remplacé dans sa charge de Provincial par le Père Paul de San Sévérino.

(A suivre) P. DOMINIQUE DE CAYLUS
O. M. C.

(1) *Anal. Or. Cap.* année 1919, p. 107.

Digitized by Google

UNE RÉPARATION

LE CHANOINE JEAN-JOSEPH LOISEAUX
TRÈS RÉVÉREND PÈRE PIAT DE MONS
FRÈRE-MINEUR CAPUCIN

(Suite).

Il nous reste à parler des travaux et des publications du T. R. P. Piat dans l'Ordre des Frères-Mineurs Capucins. Il y reçut l'habit de Saint-François avec le nom du Patron secondaire du diocèse de Tournai, le 7 juillet 1871. Déjà dans la seconde moitié de 1870, il avait parlé à notre P. Richard d'Ixelles, du goût, de l'attrait qu'il avait toujours éprouvé, de la vocation qu'il ressentait pour l'Ordre des Capucins ; et maintenant qu'il voulait suivre l'appel de Dieu, il se demandait si ses 55 ans révolus n'y mettraient pas obstacle (1). Le P. Richard lui dit que l'obstacle n'était pas insurmontable, et il le mit en rapport avec notre P. Provincial auquel il appartenait de le recevoir dans l'Ordre. C'était le T. R. P. Eleuthère d'Enghien (2). Au cours d'une entrevue que M. Loiseaux eut alors avec le P. Provincial il demanda si, admis dans l'Ordre, il pourrait encore s'occuper de la *Nouvelle Revue Théologique*. Quant à l'âge, M. Loiseaux était bien, semble-t-il, dans le cas excepté par nos Constitutions lorsqu'elles disent : « On ne recevra personne au-delà de 45 ans, à moins qu'il n'en résulte un grand sujet

(1) Lettre du P. Libert au R^me P. Symphorien, 8 avril 1904. Nous ignorons à quel moment et où M. Loiseaux vit le P. Richard pour lui parler de sa vocation. Mais nous savons que le P. Richard habitait alors notre couvent de Mons (*Ann.* 1870, p. 127) et nous tenons de M. Joseph Loiseaux, neveu et filleul de M. le chanoine Loiseaux, que le P. Richard ne passait jamais par la Chaussée de Binche sans s'y arrêter pour saluer la famille Loiseaux.

(2) Vannuvel Hubert-Philumène, né à Enghien 15 mars 1836, décédé à Mons 22 février 1877. Voir *Annuarium Prov. Belg.* 1884, p. 40-43 ; *Necrologium Seraphicum* Tilburgi 1897 p. 207.

Digitized by Google

d'édification pour les fidèles » (1). Mais le travail pour la *Revue* présentait une plus grande difficulté, au moins pendant l'année du noviciat. Aussi le P. Provincial, tout en s'y montrant favorable et donnant de l'espoir à M. le Chanoine, en référa-t-il aux Supérieurs Majeurs de Rome. Ceux-ci, dans une lettre du 28 décembre 1870 (2), se dirent heureux de ce qu'un Prêtre si pieux et si savant manifestait le désir d'entrer dans notre Ordre, ils en remercièrent Dieu, promirent de prier pour la persévérance du vénérable postulant et se déclarèrent tout disposés à accorder les dispenses nécessaires tant pour l'âge que pour la rédaction et direction d'une *Revue* si utile au Clergé. Toutefois, le P. Provincial n'accepta pas encore M. Loiseaux. Le jugeant d'une constitution assez délicate, il exigea qu'il fît au début de 1871, en notre couvent de Mons et pendant tout le carême avant Pâques, l'essai de la vie capucine, observant toutes les rigueurs de la vie commune, marchant nu-pieds, couchant sur la dure, assistant à minuit aux Matines, jeûnant et faisant abstinence même le dimanche. M. Loiseaux s'adonna de grand cœur à toutes ces austérités. L'épreuve terminée et puisqu'il l'avait subie victorieusement, le P. Provincial l'accepta définitivement et demanda à Rome confirmation des dispenses et autorisations dont nous avons parlé ci-dessus. Elles furent accordées le 22 avril 1871 (3). — Au cours de son noviciat, en dehors des Offices du chœur et des autres exercices soit du noviciat, soit de la vie de communauté, le P. Piat put donc employer ce qui lui restait de temps libre pour la *Revue* (4), et nous avons dit quelle grande somme de travail il fournit en 1871. Il écrivait à ce sujet le 7 novembre à M. Falise : « J'ai plus de temps que je ne m'y attendais pour travailler. Ce qui fait que nous pourrons faire droit à une plainte qu'on m'a faite à différentes reprises : qu'il n'y avait pas assez de théologie dans la revue ». Il lui annonçait en même temps qu'il préparait une série d'*Etudes sur les cas*

(1) Constitutions des Frères-Mineurs Capucins, Chap. 2, n. 13.

(2) *Arch. Cap. Belg.* Iseghem Sect. II, n. 3523.

(3) *Ibid.* n. 3528. Lettre (8 avril 1904) du P. Libert. — Le 11 juin 1871, M. Loiseaux écrivait de Tournai à M. Falise : « Mon départ aura lieu dans une quinzaine de jours environ. Je continuerai à diriger la Revue : j'ai obtenu les autorisations nécessaires à cette fin, et je le ferai d'autant plus volontiers que les préjugés que l'on a contre vous, bien à tort sans doute, pourraient faire refuser ici l'approbation *immédiatement*, si je ne conservais pas la direction ». Il fit vêture au couvent d'Enghien, le 7 juillet 1871 vers 6 heures du matin. *Ibid.* n. 7302, p. 44.

(4) Lettres Piat-Falise 11 juin, 23 sept., 7, 16 et 28 nov., 12 déc. 1871; 5 et 16 janv. 1872; Gallot-Piat 30 mars, 19 mai, 23 oct., 10 nov. 1871 ; 10, 12 et 24 avril 1872.

Digitized by Google

réservés pour les publier à partir de janvier 1872 (1). — A la fin de 1871 et au début de 1872, le P. Piat s'occupa beaucoup, à la demande de Mgr Dechamps, du Synode diocésain qui devait se tenir à Malines du 21 au 24 mai 1872. Nous possédons toutes les lettres adressées à cette occasion par Mgr l'Archevêque au P. Piat, et encore jusqu'en 1876 où l'on procéda encore à la revision de certains statuts. Enfin, nous constatons dans la *Revue* de 1873 que le P. Piat publia des commentaires sur les statuts de cet important synode (2).

Parlant des travaux du P. Piat pendant son noviciat, nous devons dire un mot du *Pium Minoritae Vade-Mecum* que lui attribue notre P. Adolphe de Denderwindeke (3). On a fait erreur en pensant que ce petit travail était son œuvre. — Un opuscule manuscrit, de très petit format et portant le titre que nous venons de transcrire, fut trouvé à sa mort en 1904 chez le P. Piat. C'est un résumé très succinct de l'*Exposé de la Règle* du 1er Ordre de S. François par le Rme P. Albert de Bolzen Capucin (4). Cet excellent ouvrage servait à cette époque de manuel aux Novices, clercs ou prêtres, et on leur imposait d'en faire un résumé, ou bien on le leur dictait. Est-il probable qu'on ait obligé le P. Piat, si versé dans la science du droit ecclésiastique, à faire pareil résumé, alors qu'il avait tant de besogne, alors que les Supérieurs Généraux lui avaient permis et à la demande du P. Provincial, de continuer pendant son noviciat à rédiger et à diriger la *Revue Théologique ?* Nous ne le pensons pas. D'ailleurs, nous n'avons rien rencontré parmi ses manuscrits qui ressemblât, même de loin, à un résumé d'Expositeur de la Règle ; et celui qu'on nous présente comme son œuvre, n'est certes pas de lui. — D'abord il existait déjà avant que le P. Piat

(1) *Nouv. Rev. Théol.* 1872, p. 68-88, 143-55, 507-17 ; 1874 p. 365-93, 598-17, 614-45.

(2) *Ibid.* 1873, p. 26-47, 346-79.

(3) Pium Minoritae Vade-Mecum seu Capuccinus, religiosus Regulæ sectator, assecuratione pia instructus. Opusculum posthumum Adm. Rev. Patris Piati Montensis, Ex-Provincialis Ord. Fratr. Min. S. Franc. Cap. Prov. Belgicae, concinnatum ex Expositione Regulae Fratrum Minorum Sancti Francisci Assisiensis a Rmo P. Alberto à Bulsano, auctum quampluribus adnotationibus edidit R. P. Adolphus a Denderwindeke Magister Novitiorum ejusdem Ordinis. — Mechliniae, Typ. H. Dierickx-Beke Filiorum (1907). In-18 p. 211. (*An. Ord. Min. Cap.* XXIII 1907 p. 329).

(4) *Expositio Regulae FF. MM.* a Rmo P. Alberto a Bulsano, Ord. Min. S. Fr. Cap. Definitore Generali etc. In-8 de 500 p. — La 1re édit. parut en 1848, et fut rapidement suivie de plusieurs autres. Celle de 1889 a été revue et mise à jour par le Rme P. Bernard d'Andermatt Général de l'Ordre.

Digitized by Google

entrât dans notre Ordre : L'auteur a placé en tête de son manuscrit un chronogramme de 1859, et en le terminant un autre de 1860. Il est donc l'œuvre d'un religieux, qui fit son noviciat en 1859-60. — Qui est-il ? Des cinq initiales J. M. J. F. E., placées en tête du même manuscrit, la dernière est celle du nom de l'auteur, à savoir le P. Eleuthère d'Enghien dont nous parlions tout à l'heure et qui fut au noviciat d'Enghien du 4 octobre 1859, au 9 octobre 1860 (1). — D'ailleurs, il suffit de comparer l'écriture du *Vade-Mecum* avec un écrit quelconque du P. Piat pour se convaincre qu'on n'est pas en présence de l'un de ses manuscrits. Et de même, il a suffi de comparer l'écriture de l'opuscule manuscrit avec des documents (2) écrits et signés par le P. Eleuthère pour constater que cela vient de lui. — Notre conviction était faite lorsque nous avons eu l'occasion de rencontrer notre P. Libert, qui précéda de neuf mois le P. Piat au noviciat d'Enghien. Nous lui avons mis le petit manuscrit sous les yeux, et nous lui avons demandé s'il n'avait aucun éclaircissement à nous donner à son sujet. A peine l'eut-il ouvert et examiné, qu'il le reconnut pour un opuscule placé avec quelques autres livres par le P. Maître des Novices (3) dans la cellule qu'il occupa dès son arrivée au noviciat. Il apprit également que ce résumé de l'Expositeur avait été fait et avait été transcrit dans cet opuscule par le P. Eleuthère, qui était à ce moment Provincial et avait, comme nous avons dit, reçu M. le chanoine Loiseaux dans notre Ordre. Peu de jours avant l'arrivée de ce dernier au noviciat, le P. Libert dut quitter la cellule occupée jusqu'alors, en y abandonnant tout ce qu'il y avait trouvé en y entrant : elle était destinée au P. Piat. Celui-ci y trouva à son tour ce petit manuscrit, et aura sans doute été autorisé à le garder en souvenir du P. Eleuthère.

Au début de l'année 1872 parurent deux ouvrages, dont le P. Piat eut à s'occuper et dont le premier suscita une petite polémique. C'est un Traité pratique de la Pénitence, dans lequel est appliquée la théorie de notre Vénérable Jean Duns Scot sur l'essence de ce Sacrement et qui fut publié par le P. Jérôme Van Rooy Frère-Mineur Récollet (4). Le P. Piat en fit dans la

(1) *Conspectus Provinciae Holl. Belgicae* 1869 p. 4.

(2) Lettres écrites au P. Piat, et documents officiels soit dans nos archives du Couvent de Mons, soit à celles du Provincialat de Belgique.

(3) Le Père Maitre des Novices était alors le frère du P. Libert, P. Rombaut (Joseph Cras, né à Malines le 29 août 1831 et décédé à Bruxelles le 15 octobre 1898).

(4) *Tractatio practica de Sacramento Pœnitentiæ* seu Systema Scoti ad praxim applicatum, auctore P. F. Hieronymo Van Rooy Ord. FF. Min. de Obs. Recolle-

Digitized by Google

Nouvelle Revue une critique très sévère, et le P. Jérôme riposta par des lettres qui furent publiées dans la *Revue* accompagnées chaque fois de la réponse du P. Piat (1). Il nous revient, et nous l'admettons sans peine, qu'à la fin le P. Piat refusa d'insérer les autres répliques du P. Jérôme. Il accepta toutefois encore une lettre du P. Ramière S. J., dans laquelle il intercala la réponse à lui faire, tout en déclarant qu'il n'entendait pas rouvrir la discussion ; et il ajoutait : « Elle a déjà trop occupé nos lecteurs » (2). C'est alors qu'il publia, en dehors de la *Revue* et à l'occasion du 6e Centenaire de la mort du Docteur Séraphique, une thèse sur la *Sentence de S. Bonaventure* en cette matière. Il y établit que le saint Docteur tient les actes du pénitent comme la matière prochaine et constitutive du Sacrement, il y prouve que cette doctrine est en parfait accord avec l'enseignement de l'Eglise et y réfute les objections des Scotistes (3). Le P. Kockerols C. SS. R. écrivait à ce sujet au P. Piat le 19 décembre 1874 : « Nos Pères de Rome, et spécialement notre P. Général, m'ont écrit que votre opuscule *De Sententia S. Bonaventurae...* est un coup de massue pour le P. Jérôme et le P. Ramière qui l'avaient bien mérité. C'est aussi mon avis. Cette fois encore, Votre Révérence a rendu un grand service en défendant les saines doctrines ». Un éminent professeur à la Faculté de Théologie de Louvain déclarait au cours en 1912 qu'après la thèse du P. Piat sur l'essence du Sacrement de Pénitence, l'opinion du P. Jérôme Van Rooy n'avait plus aucune probabilité.

Le second ouvrage dont nous avons à nous occuper ici est le *Compendium* du P. Thomas de Charmes, Capucin de la Province de Lorraine (1703-65), qui fut réédité au début de 1872 par notre P. Mariano de Civitanova, de la Province de la Marche (4).

torum. In-12 Mechliniæ H. Dessain 1872. — Comme le dit l'auteur p. III et comme le rappelle la *Nouv. Rev. Théol.* 1873 p. 66 note (1), la matière de ce traité fut déjà publiée dans la *Rev. Théol.* 1861-62, p. 385-415, 565-86 et 1862-63 p. 163-79, 251-65, 402-20. En 1859, cette dernière avait reçu une consultation sur le même sujet. Nous pensons qu'elle venait du même P. Jérôme, comme nous croyons que la réponse qui y fut faite est de M. Loiseaux. *Ibid.* 1859, p. 237-51 et 1861-62, p. 385 note (1).

(1) *Nouv. Rev. Théol.* Articles du P. Piat, 1873 p. 66-80, 249-76, 380-87, 485-501 ; 1874, p. 134-66. Lettres du P. Jérôme, 1873, p. 225-28, 299-300, 388-92, 502-06; 1874 p. 62-83.

(2) *Ibid.* 1874, p. 445-52.

(3) De Sententia Sancti Bonaventurae Doctoris Seraphici circa essentiam Sacramenti Pœnitentiae, auct. P. Piato Montensi Ord. FF. Minor. S. Franc. Capucin. S. Theologiae moralis ac SS. Canonum Lectore. In-4 de 48 p. Tournai, Casterman 1874. — *Nouv. Rev. Théol.* 1874, p. 664.

(4) R. P. Thomae ex Charmes Ord. Min. Cap. *Universae Theologiae Compen-*

Digitized by Google

Le P. Piat fut prié de donner dans la *Revue* son appréciation au sujet de ce livre. Il le fit, quoique Novice dans l'Ordre des Capucins, avec une entière indépendance de jugement (1). Le mérite du *Compendium* de Thomas de Charmes, écrivait-il, est universellement reconnu, et le grand nombre d'éditions qu'il a obtenu en est une preuve incontestable. Il n'était pas toutefois sans défauts, ni surtout sans lacunes pour notre époque. Aussi, tout en félicitant le P. Mariano d'avoir fait disparaître les uns et d'avoir comblé les autres, sachant d'ailleurs qu'il se proposait de réimprimer aussitôt son propre travail, le P. Piat lui signala-t-il de nombreux points à corriger, à modifier encore, tant dans l'ancienne que dans la nouvelle édition. On est dans l'admiration devant une si grande érudition, une si vaste science, une connaissance si approfondie de la Théologie et du Droit canon (2).

A la fin de son noviciat, lorsqu'il eut apprit qu'il serait admis à la profession, le P. Piat s'enquit auprès du P. Provincial s'il pourrait, au cours des trois années de ses vœux simples, s'occuper comme par le passé de la *Nouvelle Revue Théologique*. Il avait d'ailleurs certaines dispositions à prendre au sujet de l'administration de cette dernière. Le P. Provincial prit donc un nouveau recours à Rome, et les Supérieurs Généraux autorisèrent le P. Piat à continuer son œuvre de dévouement auprès du Clergé (3). — A ce moment déjà nos Supérieurs, tant Généraux que Provinciaux, songeaient à charger le P. Piat de l'enseignement de la Théologie et du Droit ecclésiastique dans notre Ordre, d'autant plus que la province Hollando-Belge avait perdu au début de 1872 ses trois principaux Lecteurs (4). Aussi, dès que

dium ad hodiernum Sacrae Scientiae statum redactum a R. P. Mariano a Novana ejusd. Ord. Theol. Lect. In-8 de 675 p. Bruxelles Goemaere 1872. — *Nouv. Rev. Théol.* 1872, p. 412-14, 527-46. — Pour la *Theologia Universa* du P. Thomas de Charmes, qui fut interpolée après sa mort, voir l'*Appendix* du Rme P. Jean-Marie de Ratisbonne à la *Bibliotheca Script. Capuc.* du P. Bernard de Bologne, Col. 2, p. 38. — Sur le P. Mariano, qui fut Lecteur de Théologie à Bruxelles et à Bruges de 1869 à 1872, fut élevé à l'Episcopat en Italie et devint Archevêque Titulaire de Scytopolis, voir *Annuarium Provinciæ* 1870, p. 55, 118 et 121; 1871, p. 160 et 180; 1884, p. 47; *Analecta Ord. Min. Cap.* XV, 1899, p. 125-28.

(1) *Nouv. Rev. Théol.* 1872, p. 412-14, 527-46.

(2) Une *Editio altera, emendata et aucta* du travail du P. Mariano parut en 1874 chez Lethielleux à Paris. Le P. Piat en disait dans la *Revue* de la même année, p. 644 : « Le R. P. a tenu compte de nos observations. Nous ne pouvons que recommander cet excellent abrégé de Théologie ».

(3) Lettre du 17-20 juin 1872. *Arch. Cap. Belg.* Iseghem Sect. II, n. 3593.

(4) Avant 1793, l'Ordre des Frères-Mineurs Capucins était très florissant dans les Pays-Bas : il y possédait 4 Provinces et 1 Custodie, comptant ensemble 61 couvents. Après la tourmente révolutionnaire les religieux survivants se réfugièrent, les uns

Digitized by Google

le P. Piat eut émis ses premiers vœux, les Supérieurs lui demandèrent-ils de vouloir bien prendre sur lui cette lourde charge. Il n'hésita pas un instant, et l'accepta quoiqu'il eût déjà tant de travail pour la *Nouvelle Revue* (1).

Du côté des Supérieurs se posait alors la question : En quel couvent placer les cours à donner par le P. Piat, afin de lui permettre de se dévouer au Clergé dans la *Revue,* tout en instruisant ses jeunes confrères de l'Ordre ? Ils estimèrent, et avec raison, qu'ils ne pouvaient maintenir les cours à Meersel. Ils savaient par ailleurs que le P. Piat avait fait don de sa bibliothèque au couvent de Mons, et qu'il l'y avait fait transporter avant d'entrer au noviciat d'Enghien (2). Ils hésitèrent donc entre Bruges et Mons. Nous pensons bien que le P. Piat eut été très heureux de pouvoir se fixer à Mons, mais nous croyons aussi que le couvent y était trop exigu pour recevoir un si grand nombre d'étudiants. Le 10 août 1872, le P. Piat écrivait à M. Falise qu'il s'attendait à être envoyé, non pas à Bruges mais à Mons. Le contraire eut lieu : Les trois cours de Meersel furent transférés à Bruges, et le P. Piat fut autorisé par le P. Général à emporter de Mons à Bruges tous les livres dont il pourrait avoir

dans le couvent de Bruges, les autres dans celui de Velp en Hollande ; et ce ne fut qu'en 1845 que l'on put réunir ces deux petites communautés pour en former une Custodie. Celle-ci devint en 1857 la Province Hollando-Belge avec 7 couvents. D'après une statistique du 1er juin 1871, au moment où le P. Piat se disposait à entrer chez nous, notre Province comptait 168 religieux et 9 couvents dont 3 étaient des maisons d'étude : Mons, pour la Philosophie et l'Histoire ecclésiastique; Bruges, pour la Théologie dogmatique et l'Ecriture Sainte ; Meersel, pour la Théologie morale, le Droit canon et l'Eloquence sacrée. Au début de 1872, tandis que le P. Piat subissait son année d'épreuve, Meersel et Bruges perdaient leurs Lecteurs : Le 19 février 1872 mourait à Meersel, dans la Campine Anversoise, le P. Camille de Bruges (Albert-François Damis) ; deux mois plus tard le P. Mariano de Civitanova en Italie (nous en reparlerons bientôt), rappelé dans sa Province d'origine d'où il était venu en Belgique pour y enseigner la Théologie, quittait le couvent de Bruges ; et le P. Emmanuël de Mazzarino en Sicile, qui avait accompagné ce dernier pour être Lecteur d'Écriture Sainte, se rendait presque en même temps dans la Province naissante d'Angleterre. Voir *Annuarium Provinciæ* 1870, 1871, 1874, 1878, 1884 ; *Necrologium Seraphicum* (Tilburgi 1897) p. X et XI.

(1) Lettre du P. Général, 14 sept. 1872. *Arch. Cap. Belg.* Iseghem. Registre du Provincialat 1872, p. 163.

(2) M. Loiseaux faisait savoir, le 11 juin 1871, à M. Falise qu'il enverrait sous peu sa bibliothèque au couvent de Mons. Tandis qu'il était au noviciat, M. Falise lui soumit une question sur la quarte funéraire. P. Piat lui écrivit le 5 juin 1872 qu'il la traiterait lorsque son noviciat serait terminé, et qu'il pourrait aller consulter les ouvrages envoyés à Mons. Le 10 août 1872, il disait au même pour expliquer son retard mis à lui répondre : « Rentré après une absence de plus de 15 jours, employés à mettre ordre aux papiers que j'avais laissés à Tournai et à consulter quelques livres au couvent de Mons, je trouve votre lettre... »

Digitized by Google

besoin, à charge de les y renvoyer lorsqu'ils ne lui seraient plus nécessaires, ou bien qu'il aurait eu l'occasion de se les procurer à Bruges (1). — Sur ces entrefaites se produisirent des circonstances, que nous n'avons pas à relater, et qui firent donner le P. Piat pour compagnon au T. R. P. Provincial dans un voyage à Rome (2). Ils partirent de Bruxelles le 19 décembre et arrivèrent à Rome la veille de Noël. Passant au retour par Paris, le P. Piat y fut retenu jusque dans les derniers jours de janvier 1863 par le T. R. P. Provincial de Paris, pour l'aider à régler certaines questions de droit régulier, et rentré en Belgique il eut encore à s'en occuper jusqu'à la mi-février (3). Il ne lui restait donc que bien peu de temps libre pour choisir à Mons et expédier à Bruges les livres dont il aurait besoin, soit pour son travail dans la *Revue,* soit pour la préparation de ses cours. Ceux-ci devaient commencer avec le carême de 1873.

*
* *

Le 23 février 1873, P. Piat notifiait de Mons à l'administration de la *Nouvelle Revue* qu'il irait se fixer à Bruges le mardi suivant. Il arriva en effet au couvent de la rue Sainte-Claire à Bruges, le mardi 25 février 1873, veille du mercredi des Cendres. Il y fit sa profesion de foi et fut installé comme Lecteur le 2 mars 1er dimanche du carême. Le lundi 3, il donnait chez nous sa première leçon de Théologie, et bien de Théologie dogmatique. Le P. Piat devait occuper la chaire de Théologie morale et de Droit canon ; mais quelques étudiants parmi les plus anciens, déjà élevés au sacerdoce et que les Supérieurs désiraient utiliser au plus tôt dans le saint ministère, devaient voir encore quelques traités de la Dogmatique spéciale. Le nouveau Lecteur, n'écoutant que son dévouement, accepta de leur expliquer ces traités et y

(1) Nous tenons ce détail de la bouche du P. Piat ; et de fait, lorsque nous étions sous ses ordres à Bruges (mai 1879 à 1885), il nous fit réexpédier au couvent de Mons de nombreux ouvrages de Théologie et de Droit canon, dont il avait pu se procurer de nouveaux exemplaires chez les bouquinistes de tous pays.

(2) Lettres du P. Général au P. Provincial, 23 nov. 1872 : « Socius itineris (romani) erit P Piatus (*Arch. Cap. Belg.* Iseghem Sect. II, n. 3609) et 7 déc. 1872 : « Dolet P. Piatum non posse Roman venire ». (Ibid. n 3611). Un définiteur Général écrivait, dès le 29 nov., au P. Gardien du couvent de Meersel, que le P. Provincial de Belgique viendrait à Rome vers la Noël « cum P. Piato viro doctissimo ».

(3) *Ibid.* Registre du Provincialat 1873, p. 164, 166, 178 et 180. Ce n'est qu'au début de février que le P. Piat fit savoir chez Casterman qu'il venait de rentrer de Rome (Farde Casterman L 86). Voir aussi *Nouv. Rev. Théol.* 1873, p. 225.

Digitized by Google

consacra les cinq premiers mois de son lectorat (1). Il mit entre les mains de ses élèves, et suivit lui-même pour donner son cours l'excellent Compendium de Dogmatique de notre R^me P. Albert de Bolzen (2).

Dès le 22 juillet 1873, le P. Piat demandait chez Casterman, pour lui et pour chacun des étudiants, des exemplaires de la Théologie de Gury-Ballerini (3), et le 3 août, lendemain de la Portioncule, il ouvrait le cours de Morale. Le temps et le soin mis à la préparation de ses leçons, le contrôle des références et des textes dont témoignent de nombreuses corrections, les questions ajoutées et les notes dictées qu'accompagnaient des explications orales basées sur une longue expérience du saint ministère donnèrent à l'enseignement du P. Piat une très grande autorité. Pour permettre de se faire une idée du travail auquel il se livrait, nous dirons qu'un très grand nombre de pages de son manuel sont toutes couvertes dans les marges et jusque dans le texte, de son écriture aux mots abrégés et contractés. Le P. Piat nous semble avoir presque doublé la matière dans Gury, et il l'a parcourue tout entière en trois ans. — Il termina son cours de Morale par le commentaire de la Constitution *Apostolicæ Sedis*, placée par le P. Ballerini avec des annotations d'Avanzini à la fin du Compendium du P. Gury (4). Il y ajouta de nombreuses références et notes explicatives. Il nous semble, non pas avoir rédigé à ce moment, mais avoir recueilli tous les éléments nécessaires pour le Commentaire qu'il ajouta quelques années plus tard à la Théologie du P. Pie Van der Velden et qu'il publia séparément en 1884.

Nous aimons à rappeler ici une parole du R^me P. Symphorien dans son oraison funèbre du 23 avril 1904 : « Le T. R. P. Piat

(1) Il leur donna les traités *de Deo Uno et Trino, de Deo Creatore, de Incarnatione, de Gratia, de praedestinatione et reprobatione*. Archives du couvent de Bruges p. 46 ; lettres (8 avril 1904 et 21 juin 1912) et communiqués (15 mai et 1er oct. 1920) du P. Libert.

(2) Fr. Alberti Knoll a Bulsano Ord. Cap. *Institutiones Theologiae Theoreticae seu Dogmatico-Polemicae*, ab auctore in *Compendium* redactae (2 vol. in-8 de 600 et 500 p.). La Dogmatique fondamentale en un vol. et la Dogmatique spéciale en six vol., de même que le Compendium dont nous venons de transcrire le titre, sont encore très appréciés et avaient alors une grande vogue. Voir *Dict de Théol. Cathol.* Tom. I, col. 664-66.

(3) *Compendium Theologiae Moralis* auctore P. Joanne Petro Gury S. J. Editio romana novis adnotationibus et SS. Cong. resolutionibus locupletata. Typ. Polig. S. C. de Prop. Fide. 2 vol. in-8 1872-73. Cette édition, revue et annotée par le P. Ballerini S. J., était très appréciée. Voir *Nouv. Rev. Théol.* 1869 p. 67-68.

(4) *Op. cit.* T. 2, p. 601-29.

Digitized by Google

fut dans sa nouvelle famille,avec le T. R. P. Célestin de Wervicq, l'initiateur du progrès des études ecclésiastiques » (1). Rien n'est plus vrai. Par son exemple, par son enseignement, par ses encouragements et ses conseils, et même par ses articles dans la *Revue* auxquels ses élèves s'intéressaient beaucoup, il sut leur inspirer un grand amour de l'étude et du travail. Préfet des études (2), chargé de la direction des étudiants, il les recevait toujours avec une fraternelle cordialité lorsqu'ils venaient à lui pour le consulter. Dès son arrivée à Bruges, il s'occupa de la formation d'une bibliothèque particulière à l'usage des Lecteurs et des étudiants (3). L'éminent Mgr Van Roey rend témoignage au rôle prépondérant du P. Piat dans la réorganisation de nos études en Belgique, lorsqu'il écrit (4) parlant des Frères-Mineurs Capucins : Leurs « études s'organisent solidement à Bruges, peu de temps après le rétablissement de la province belge (1882), grâce surtout à l'impulsion éclairée du savant P. Piat. » Convaincu que, pour former de bons élèves et des hommes capables, il faut avoir d'excellents professeurs, le P. Piat proposa dès les premières années de son lectorat, aux Supérieurs de la Province Hollando-Belge, l'envoi d'un certain nombre d'étudiants à l'Université de Louvain. Quoique aidé et soutenu dans ce projet par le P. Célestin, il ne put en obtenir la réalisation du vivant de ce dernier, et dut attendre jusqu'en 1898 où le Collège de S. Bonaventure fut ouvert à Louvain sous le second Provinciat du P. Gonzalve de Reeth (5).

(1) *In Memoriam* p. 17. — Le P. Célestin naquit à Wervicq le 30 mars 1833, entra dans notre Ordre en 1856, y fut quatre fois Provincial, et mourut au couvent d'Anvers le 27 mars 1896. Orateur de grand renom, nous avons de lui Le Concile, Discours prononcés en l'église de Notre-Dame à Anvers (In-8 de 242 p. Bruxelles Goemaere 1870).

(2) Nous rencontrons pour la première fois le P. Piat avec le titre de Préfet, dans le *Catalogus Religiosorum* du 1er juil. 1874, ajouté comme supplément au *Commentarium sive Chronologia sacra* Monasterii FF. MM. S. Fr. Cap. Bruxellensis p. XVIII et XX. Il le resta jusqu'en 1888. La haute direction des études, avec le titre de Préfet, lui fut donné, croyons-nous, dans les premiers mois de son lectorat, après le Chapitre Provincial du 6 juin 1873.

(3) Nous possédons les cahiers, dans lesquels le P. Piat annotait d'une part ses recettes et ses dépenses, et inscrivait d'autre part les titres des ouvrages achetés. Ils vont de juin 1873 à la fin de 1880, et nous y avons relevé pour 11.000 francs de frais pour livres anciens et modernes. Il est à peine besoin de faire remarquer que les livres n'étaient pas alors aussi chers qu'ils le sont devenus après guerre. Il nous disait toutefois un jour (vers 1880 nous semble-t-il) qu'il y avait tant d'amateurs pour les livres anciens que les bouquinistes en profitaient pour hausser notablement leur prix de vente.

(4) *Le mouvement scientifique en Belgique 1830-1905*, vol. II, p. 509.

(5) De 1898 à ce jour (mai 1925), les FF. MM. Capucins de Belgique ont vu sortir

Digitized by Google

Tandis qu'il donnait les cours de Théologie, et malgré tout le travail que lui donnait la *Revue,* le P. Piat se mit encore à la révision de la Théologie Morale du P. Pie Van der Velden (1). L'occasion en fut la demande, faite chez Casterman à Tournai par de nombreux ecclésiastiques surtout lecteurs de la *Nouvelle Revue Théologique,* d'une nouvelle édition de l'œuvre du pieux et savant Récollet. Le P. Piat fut sollicité par M. Casterman de s'en occuper, mais il lui fit savoir qu'il revenait aux Frères Mineurs Récollets de Belgique de le faire ou bien de l'y autoriser. On écrivit donc à leur P. Provincial, et celui-ci répondit que son Ordre n'avait pas l'intention de réimprimer la Théologie du P. Pie ; que si le P. Piat voulait la revoir et la rééditer, il en serait très honoré et lui accordait bien volontiers l'autorisation demandée (2). Le P. Piat se mit aussitôt à l'œuvre, et dès octobre 1874 M. Casterman commençait l'impression du 1er volume. — Envoyant les premières feuilles à l'éditeur, le P. Piat avait donné ordre de placer à la suite des approbations de la 1re édition l'*Imprimatur* de Tournai : il est du 3 octobre 1874. Il recommandait en même temps de réserver quatre pages en tête du volume pour lui permettre, lorsqu'il serait achevé, d'y placer quelques mots de préface, l'approbation de nos supérieurs et la déclaration des censeurs tant de l'Ordre que du Diocèse de Tournai. Ayant reçu les premières épreuves, le P. Piat constata qu'on n'avait pas tenu compte de ses recommandations et exigea, le 18 octobre 1874, qu'on modifiât la pagination dans le sens indiqué. Ce 1er volume porte donc au bas du titre le millésime 1875, mais son impression ne fut terminée qu'en 1878. C'est alors que le P. Piat fit imprimer le feuillet de 4 pages, qui se trouve en tête du volume avec les nouvelles approbations et

de l'*Alma Mater* de Louvain : 12 Bacheliers, 3 Licenciés et 2 Docteurs en Théologie ; 7 Bacheliers et 1 Licencié en Droit Canon ; 1 Bachelier, 1 Licencié et 6 Docteurs en Philosophie de S. Thomas ; 2 Docteurs en Sciences sociales et politiques ; 1 Candidat et 2 Docteurs en Sciences morales et historiques. — A partir de 1912, des étudiants furent également envoyés à Rome. En revinrent 1 Bachelier et 2 Docteurs en Théologie, 1 Licencié en Ecriture Sainte et 2 Docteurs en Droit Canon. — Que sont devenus tous ces gradués ? 1 Définiteur Général à Rome, 3 Ministres provinciaux et 3 Définiteurs provinciaux en Belgique, 2 Custodes généraux, 1 Archiviste général de l'Ordre à Rome, 1 Professeur d'Economie sociale au Séminaire Romain, 1 Professeur de Droit Canon et Doyen des Facultés de l'Université de Lublin (Pologne), enfin 17 Lecteurs en Belgique dans les diverses branches des sciences ecclésiastiques.

(1) PRINCIPIA THEOLOGIAE MORALIS theoretice et practice exposita auctore F. Pio Van der Velden, Ord. FF. Minorum Recollectorum Provinciae Belgicae, S. Theologiae Lectore Jubilato et actuali. Trudonopoli excudebat J. L. Milis 1854. 2 vol. in-8.

(2) Tout ceci d'après des communiqués qui nous sont venus de divers côtés.

Digitized by Google

déclarations toutes de mai-juin 1878 (1). Nous y trouvons le *Monitum editoris* signé par le P. Piat, et dans lequel il dit ce qu'il a fait et ajouté dans cette nouvelle édition : Il a reproduit le texte de l'auteur, le corrigeant toutefois lorqu'il était inexact. Il a indiqué, pour la facilité de ceux qui voudraient recourir aux sources, les références aux auteurs cités. Il a placé des notes au bas de la page, soit pour confirmer le sentiment de l'auteur, soit pour le combattre, soit pour montrer qu'il avait des contradicteurs. Enfin, aux suppléments de chacun des deux volumes, il en a ajouté d'autres qu'il a jugés utiles, voire nécessaires. Aux cinq Suppléments, qui se trouvaient déjà dans le 1er volume, le P. Piat en a ajouté trois nouveaux. L'abondance des notes et l'importance des Suppléments ont porté le *Tomus prior* de 364 à 567 pages. Lorsqu'il parut en 1878, M. Falise en disait dans la *Nouvelle Revue Théologique :* « La Théologie morale du R. P. Van der Velden a obtenu, à son apparition, un succès brillant et justement mérité. La science et la piété de l'auteur, jointes à un jugement droit et à une longue expérience, donnaient une autorité incontestable à son œuvre, qui était surtout remarquable par son côté pratique. Aussi regrettait-on depuis longtemps de ne plus pouvoir se le procurer... Le R. P. Piat a entrepris d'en donner une nouvelle édition. Nous le félicitons d'avoir respecté le texte de l'auteur qu'il a reproduit intégralement tout en l'enrichissant de notes assez nombreuses et importantes. Nous ne ferons pas l'éloge des améliorations de la nouvelle édition : il pourrait paraître suspect dans la bouche d'un ami, d'un collaborateur. L'ouvrage se recommande du reste par lui-même ; nous sommes convaincus qu'il sera accueilli avec bienveillance, et que le succès de cette édition n'est pas moins assuré que celui de la première » (2).

L'impression du premier tome terminée, on entreprit aussitôt

(1) Lettres Piat-Casterman, 14 avril et 12 mai 1878.

(2) *Nouv. Rev. Théol.* 1878 p. 548-49. Parmi les papiers que nous avons recueillis, se trouve un manuscrit de 16 p. in-4 de M. le Chan. Falise. Il en parle dans une lettre du 16 octobre 1878. C'est un article bibliographique, à propos du 1er vol. dont nous venons de parler, et que le P. Piat n'aura pas voulu publier dans la *Revue* pour le bien de la paix. Vraiment, les quelques lignes reproduites dans notre texte valent mieux. — Un publiciste allemand, l'abbé Bernard Deppe, d'Ehrenbreitstein lez-Coblence, adressait encore au P. Piat en 1896 un bulletin bibliographique appréciant toute la nouvelle édition. Il y relève le mérite de la Théologie de Van der Velden, et déclare que les notes et suppléments du P. Piat ont « considérablement amélioré l'ouvrage ».

Digitized by Google

celle du second. Le P. Piat en ayant presque triplé la matière — il la porta de 397 à 1072 pages (1) — on partagea en 1882 le *Tomus posterior* du P. Van der Velden en deux parties, formant chacune un volume séparé. La *Pars prima,* contenant tout le second tome de la première édition avec les nombreuses annotations du P. Piat, est le deuxième volume de la nouvelle édition. Il fut lancé par M. Casterman en 1882, « pour satisfaire aux nombreuses demandes des souscripteurs » (2). La *Pars secunda*, qui forme le troisième volume de la nouvelle édition, renferme les onze Suppléments ajoutés par le P. Piat au tome second du P. Van der Velden, avec l'*Index alphabeticus* que nous avons fait sur la nouvelle édition à la demande de notre Père Préfet. L'impression n'en fut achevée qu'en 1884 (3).

Parmi les Suppléments donnés par le P. Piat au *Tomus posterior* du P. Pie Van der Velden, et qui remplissent tout le 3e volume de la nouvelle édition, nous avons à signaler le dixième. Il occupe près de 350 pages. Ici n'est pas indiqué, comme d'ordinaire, à quelle note donnée dans l'ouvrage se rapporte le Supplément ; mais nous avons rencontré, dans le traité des censures et des irrégularités, une note (4) où le P. Piat renvoie à son commentaire latin de la Constitution *Apostolicæ Sedis* de Pie IX sans toutefois en indiquer la page. Il n'y a là rien qui

(1) La nouvelle édition n'indique que 1052 p., mais il faut en ajouter 20 : la pagination a été répétée de 545 à 560, et avant la p. 545 qui ouvre le 3e volume on a encore intercalé 4 p.

(2) Ainsi s'exprime un *Avis*, imprimé sur une petite page de couleur et placé par l'éditeur en tête du volume. Nous nous souvenons qu'au début de 1882 on voulut remédier à un inconvénient qu'on venait de constater. L'intention première était de rééditer la Théologie de Van der Velden en deux volumes. En avril 1881, on était déjà à la p. 600 du second et, arrivé au début de 1882 vers la page 700, on remarqua, vu l'étendue du commentaire de la Constit. *Apostolicae Sedis*, qu'on obtiendrait un volume double du premier. On décida de le diviser en deux parties. On coupa la première après la p. 544, on y ajouta la table de la première édition et on imprima un feuillet de 4 p. pour le titre portant *Pars prima*.

(3) Principia Theologiae Moralis theoretice et practice exposita auctore F. Pio Van der Velden, Ord. FF. Minorum Recollectorum Provinciae Belgicae, S. Theologiae Lectore Jubilato et actuali. — Editio altera a Fr. Piato Montensi Ord. FF. Min. S. Francisci Capucinorum, S. Theologiae Lectore, et SS. Canonum in Universitate catholica Lovan. Licentiato, emendata ac pluribus adnotationibus locupletata. 3 vol. in-8 apud Vm H. Casterman Tornaci. Tomus prior, 1875 (1878). Tomus posterior, *Pars Prima* 1882, *Pars secunda* 1884. — La table alphabétique à la fin de l'ouvrage compte une centaine de pages avec plus de 800 mots. Au sentiment de l'abbé Bernard Deppe, dont nous parlions plus haut, elle « est bien détaillée et très pratique ».

(4) *Ibid.* vol. 2 p. 472 note (3) : Quoad pœnas interdictum violantium, cf. *Commentarius in Constitutionem Apostolicae Sedis,* Titul. *Excommunicationes nemini reservatae* n. 1 ; et Titul. *Interdicta*, n. 2.

Digitized by Google

doive nous étonner : car ce commentaire, dont il avait recueilli les éléments en terminant son cours de Théologie morale, n'avait pas encore paru, l'impression n'en était même pas commencée : Il y avait encore une bonne centaine de pages à imprimer avant d'arriver au Supplément en question. On en commença l'impression en avril 1881 (1) et on en fit en même temps un tirage séparé. Celui-ci constitue le *Commentarius* qui fut édité en 1884 (2). Le titre du volume fut tiré en même temps que la première feuille : c'est pourquoi il porte le millésime 1881. Lorsque l'impression fut terminée, le P. Piat fit placer après le titre une page donnant au recto un avis de l'auteur et au verso les approbations. Tout est signé en avril-mai 1884. — Dans cet avis le P. Piat se demande : Pourquoi un nouveau commentaire, alors qu'il en existe déjà un si grand nombre ? Les uns, dit-il, sont trop étendus et par là-même moins utiles au plus grand nombre ; d'autres manquent de beaucoup de choses, nécessaires ou du moins très utiles à savoir pour l'intelligence de la Constitution du Pape Pie IX. Pour obvier à ces inconvénients, il a voulu mettre entre les mains des professeurs et des étudiants un commentaire très concis mais complet, avec des références aux auteurs tant anciens que modernes. Nous croyons qu'il a pleinement réussi. Ce fut aussi le sentiment des Théologiens et des Canonistes de l'époque. Ce livre donne tout le texte de la Constitution *Apostolicæ Sedis* imprimé en caractères plus grands et bien ressortants. Dans chaque alinéa sont placés des chiffres de renvoi aux passages à expliquer, et ces explications très substantielles sont données dans le texte après chaque alinéa. Au bas de la page, il donne de très nombreuses références, qui

(1) *Ibid.* vol. 3, p. 600-942. — Au 20 avril 1881. le P. Piat venait de recevoir l'épreuve de la feuille qui contenait le début de son *Commentarius*. Il réclame aussitôt parce qu'on avait laissé la p. 603 en blanc, et le 23 mai il recommande de ne pas oublier de lui faire parvenir un exemplaire de chaque feuille du Commentaire séparé.

(2) Commentarius in Constitutionem *Apostolicae Sedis* qua ecclesiasticae censurae latae sententiae limitantur, auctore F. Piato Montensi Ord. FF. Minor. S. Francisci Capucinorum, S. Theologiae et SS. Canonum Lectore. Tornaci Va H. Casterman 1881. In-8 de 376 p. paru en 1884. — Le texte est de part et d'autre identiquement le même, excepté dans la liste des auteurs donnée tout au début, où il y a cinq commentateurs de la Bulle *In Cœna Domini* cités en plus dans le supplément à Van der Velden que dans le commentaire séparé. — Il y a, dans le troisième vol., p. 943-47, un 11e supplément qui est aussi reproduit dans le commentaire séparé : à la p. 347 de ce dernier, en a oublié d'enlever le titre *Appendix XI* avant de faire le tiré-à-part ; à la p. 104 on aurait dû supprimer le renvoi (7), qui n'a pas de note correspondante. Nous avons notifié ces erreurs au P. Piat en lui envoyant l'*Index alphabeticus*. Il nous fit savoir qu'il était trop tard : les *errata* de la p. 352 étaient déjà imprimés.

Digitized by Google

en occupent ordinairement la moitié, et parfois plus encore. — Les lettres de félicitations que nous avons trouvées, sont toutes très élogieuses. Mentionnons celles de Mgr Mariano (22 juin 1884) et du P. Jean-Marie Conti (4 août 1884) l'un et l'autre de notre Ordre des Capucins ; celles des abbés Pennachi et Piazzesi de Rome (8 juillet 1884) qui, après avoir relevé l'érudition et la science dont il fait preuve, lui déclarent qu'ils feront de son *Commentarius* leur Manuel favori ; et enfin celle de M. le Vicaire Général d'Aire (22 juillet 1884) qui le remercie en son nom et à celui de Mgr l'Évêque d'Aire, pour le service rendu aux prêtres et aux Évêques par son magnifique et savant commentaire. Sa Grandeur après l'avoir lu, l'a soumis aux Supérieurs et Professeurs du Séminaire qui en furent enchantés ; Elle a ensuite prescrit de le mettre, dès la nouvelle année scolaire, entre les mains des Séminaristes (1). Ajoutons que les auteurs, qui ont traité après 1884 des Censures et de leur réserve, réfèrent généralement au *Commentarius* du P Piat.

FR. PROSPER d'ENGHIEN
O. M. C.

(La fin au prochain numéro).

(1) Cette lettre contient un détail, que nous voulons rapporter à l'honneur du P. Piat : « Vous apprendrez avec plaisir que le *Mandatum* que vous avez bien voulu revoir et corriger, a été apprécié par les évêques qui l'ont vu, et qu'il a reçu une approbation très flatteuse à Rome. Un des professeurs du collège romain, à qui un jeune théologien du diocèse d'Aire l'avait présenté, en a fait l'éloge devant ses élèves et a dit, faisant allusion à certains passages que vous connaissez, qu'ils étaient l'application tout à fait irréprochable de la Constitution *Apostolicae Sedis*... Eh bien cette satisfaction d'avoir dit ce qu'il fallait sur des points si importants, c'est à vous que nous le devons principalement. Que Dieu donc vous récompense pour des services si grands que vous rendez à son Eglise avec tant de désintéressement, de bonne grâce et de charité ».

Digitized by Google

BULLETIN D'HISTOIRE FRANCISCAINE

(Suite et fin.)

VIII. Saint François. L'Alverne.

68. *Conferenze francescane* par Mgr Faloci Pulignani. Città di Castello. Vinci. 1924, in-8 de 280 pages. Voici le titre de ces conférences : I. L'Ombrie au temps de saint François. — II. Les historiens de saint François. — III. La jeunesse de saint François. — IV. Les Minores et les Majores. — V. Saint François et la science. — VI. Saint François fut-il vaudois ? — VII. Saint François et la pauvreté. — VIII. Le Tiers-Ordre de saint François. — IX. Saint François et Frère Elie. — X. Saint François fut-il poète? (Ces conférences ont d'abord paru dans la magnifique revue d'Assise *San Francesco d'Assisi*. C'est de l'excellente vulgarisation.

69. Dans le *Bulletin des Ecrivains et des Artistes catholiques*. 6e année, nos 55 et 56, oct. p. 1-15 et nov. 1923 p. 36-48, deux articles de Pierre Guilloux sur *Ruskin et saint François d'Assise*. Ruskin est étudié ici d'après les lettres de sa *Fors Clavigera*. Ebloui à Turin en 1858 par le naturalisme de Véronèse, Ruskin perdit beaucoup de son estime pour la foi chrétienne et pour les œuvres d'art qu'elle inspira directement. Pèlerin d'Assise en 1874, il voit l'inspiration religieuse reprendre la place d'autrefois dans ses théories esthétiques tout de même que dans sa vie intime.

70. Note sur l'habit de saint François transporté de Montauto à Florence (Monte alle Croci) en 1503 d'après le récit de Mariano de Florence. Par le P. Z. Lazzeri dans l'*Arch. fr. hist.* L. XVII, p. 545-559. En 1571, l'habit fut porté à Ognissanti. Sur cet habit les *Studi Francescani* 1924, p. 34-54 ont publié de très intéressantes pages, avec illustrations. Voir aussi *Eco delle Missioni francescane* (Florence) sept. 1924 et *l'Abito che rivestiva san Francesco quando ricevette le Stimate* par le P. C. Cannarozzi dans *Frate Francesco* (Assise) t. I (1924) p. 255-261.

Digitized by Google

71. A l'occasion du septième centenaire des Stigmates *La Verna* devenue les *Studi Francescani* a publié un fascicule daté de sept.-déc. 1924, in-8, XIV et p. 229-519 où nous relevons ces articles :

P. Ferdinand Delorme, *Elévations théologiques sur S. François « l'autre ange au signe du Dieu vivant »* p. 233-261. D'après les mss. 422 et 439 de la bibl. mun. d'Assise. Ce traité est intitulé *Meditatio pauperis in solitudine.* Il fut écrit vers 1282. Il est peut-être de Salimbene.

P. Léon Bracaloni *Intorno alle Stimmate di S. Francesco. Note d'arte.* p. 283-288.

P. Damiano Neri, *Iconografia delle Stimate di S. Francesco del secolo XIII.* p. 283-322.

Le volume est orné de cinquante-deux illustrations touchant l'Alverne.

72. Déjà en 1913 avait été publié un volume que nous n'avons pas encore signalé : *La Verna. Contributi alla Storia del santuario. Studi e documenti. Ricordo del settimo centenario della donatione del sacro monte a S. Francesco.* Arezzo 1913. in-8 et IV-476 pages et vingt-cinq gravures hors texte.

Il est impossible de noter les vingt-cinq articles publiés dans ces pages. Au surplus tout y est loin d'y être nouveau. Rappelons que l'Alverne passa en 1431 aux Observants, et de ceux-ci aux Réformés en 1625.

Je relève dans ce volume :

P. 1-6 article du P. Bughetti sur San Leo. — P. 43-69, du P. Ambroise Ridolphi : saint Bonaventure et l'Alverne — P. 75-92 : une étude du P. Raphael Franci sur les dessins de Jacopô Ligozzi, un élève de Paul Véronèse — P. 109-115, du P. Léonard Galiberti quelques pages sur la marquetterie et la sculpture sur bois à l'Alverne. L'auteur est lui-même artiste et la direction de *la Verna* a bien fait de nous donner une courte notice sur ce P. Galiberti — P. 116-155 : Le B. Jean de l'Alverne (1259-1322), sa vie et son témoignage en faveur de la Portioncule par le P. Liv. Oliger (très intéressant) — P. 193-264 : Ubertin de Casale, à l'Alverne et l'Alverne dans l'*Arbor vitae* par le P. Adolphe Martini — P. 175-192 : Mémorial des événements arrivés à l'époque des Mineurs-Observants (1432-1625) — P. 295-310 du P. François Sarri « le Vén. Barthélémy de Saluce. et l'Alverne ». Le Vén. naquit le 3 avril 1558 dans le Casentino et mourut dans le Transtevère à Rome au couvent de S. François, le 15 novembre 1617. Vêtu chez les Observants le 28 avril 1575, il passa plus tard aux Réformés et fonda l'ermitage de San Pietro in Montorio à Rome.

P. 374-377, du P. Giaccherini, une note sur l'obédience de Fr. Agnello de Pise (1224), d'après un des cinquante et un médaillons, fin XVe s., du dortoir de l'Alverne. Voici ce texte : *Fratri Agnello de Pisio provincie Tuscie ordinis minorum frater Francyscus de Assisio*

Digitized by Google

M. G. licet indignus salutem. Ad meritum obedientie salutaris tibi precipio ut Angliam eas idem officium exercendo. Vale † dico †.

P. 389-392. Une courte mention des dessins topographiques de l'Alverne, depuis Giotto jusqu'à Vasari. — P. 398-474. Une longue bibliographie alvernine par le P. Saturnin Mencherini, auquel on doit par ailleurs la *Guida illustrata della Verna.* (1e édit. en 1902, in 16 à Frato. — 2e édit. à Quaracchi 1907 in-16) qui a servi de base au livre *le Mont Alverne* du P. Samuel Charon de Guersac.

IX. Biographies de Frères Mineurs.

73. *Bartolomeo da Bologna. Un maestro francescano del secolo XIII,* par notre collaborateur le P. Ephrem Longpré dans les *Studi Francescani.* Florence, oct.-déc. 1923, p. 365-379. Ce maître enseigna à Paris, puis à Bologne où il succéda à Mathieu d'Aquasparta. En 1285 il est provincial à Bologne. Il mourut après 1294. On a de lui des *Quaestiones disputatae* et un traité *De luce* mystique et philosophique. Son esprit scientifique le range à côté de Roger Bacon.

74. *Réponse au discours de réception de Mgr Du Bois de la Villerabel,* par M. Valin, dans le *Précis analytique de l'Académie des sciences, belles-lettres et arts de Rouen pendant l'année 1922.* Rouen 1923, in-8, p. 139-160. Cette Réponse n'est autre que l'éloge d'Eudes Rigaud, archevêque de Rouen. D'après le régistre des visites pastorales publié par Bonnin en 1852.

75. La *Vita del B. Giovanni, Duns Scot dottore Scottile e Mariano.* (S. Maria degli Angeli. 1921, in-8 de XIII-399 pages) écrite par le P. Egidio M. Giusto, se rattache au mouvement qui ramène aujourd'hui les esprits vers le Docteur Subtil. Mais si le travail paraît consciencieux, il ne marque pas beaucoup de progrès sur les travaux précédents. L'auteur admet que Scot est né en Ecosse vers 1274, qu'il est entré dans l'ordre au couvent de Dumfries et qu'il a fait ses études chez les Frères d'Oxford. En 1304 Duns Scot est à Paris, et en 1308 à Cologne où il meurt le 8 novembre.

L'auteur parait surtout empressé de montrer les vertus du bienheureux, son mysticisme, l'orthodoxie de sa doctrine, et le culte séculaire qui lui est rendu depuis le XIVe siècle.

Une critique de l'authenticité des œuvres aurait rendu grand service même à ce propos. On n'admet plus l'authenticité des *Theoremata,* du *De rerum principio* et du *Tractatus de perfectione slatuum.*

76. Dans un article judicieusement conduit, le P. André Callebaut propose d'admettre que le B. Duns Scot fut étudiant à l'Université de Paris vers 1293-1296 ; ce serait vers cette époque qu'il y rencontra Guillaume de Balboa, le futur général de l'Ordre. *Arch. fr. hist.* t. XVII, p. 3-12.

Digitized by Google

77. *Jean de Reading e il B. Duns Scoto. La scuola francescana di Oxford all inizio del XIV scolo* par le P. Ephrem Longpré dans la *Rivista di Philosofia neo-scolastica* de Milan. Janvier-février 1924, p. 1-10. Jean de Reading est mort à Avignon. Son œuvre se trouve dans le ms. Conv. Soppr. D. 4-95 de la bibl. nat. de Florence, provenant de Santa Croce.

78. *Jean de Montcorvin O. F. M., premier évêque de Khanbalik (Pe-King) 1247-1328,* par le P. Anastase van den Wyngaert. Lille 1924, in-8 de 57 p. Paru d'abord dans *la France Franciscaine* t. VI (1923) p. 134-186. Jean de Montcorvin eut comme compagnon à Péking de 1322 à 1326 le B. Odoric de Pordenone.

L'état florissant du catholicisme en Chine s'évanouit en 1368 avec l'avènement de la dynastie des Ming.

79. *Un témoignage du séjour à Pise de Bernard Gui* [O. P.] *et de Bertrand de la Tour* [O. M.] *durant leur mission en Italie (27 janvier 1318)* par M. E. Martin-Chabot dans le *Bulletin philologique et historique.* 1921, p. 137-141. Il s'agit de la mission donnée par Jean XXII pour prêcher en Italie la cessation des guerres civiles et la pacification générale. D'après une pièce des archives d'Etat de Pise. Cette mission ne réussit pas et fut confiée par le pape au cardinal Bertrand du Pouget en 1319.

80. *Fra Joan Exerueno francisca de Mallorca* par le P. Samuel d'Algaida dans les *Estudis Franciscans* de Barcelone (an. XVIII, vol. XXXII, avril, mai, juin 1924). Ce fameux catalan, lecteur en théologie et confesseur de la Cour d'Aragon, auteur de la *Contemplacio de la Santa Quaresma*, évêque de Malti en 1418, n'est pas mentionné dans la *Bio Bibliogr.* de U. Chevalier.

81. *La vita e l'opera de Giovanni de Serravalle commentatore della Divina Commedia,* par L. Nicolini. S. Marino 1923, in-8 de 92 pages. Jean de Serravalle O. M., évêque de Turin, vivait au début du XVe siècle. Son commentaire de Dante a été publié à Prato en 1891 par le P. Marcellino de Civezza.

82. *Vita del Beato Lorenzo da Villamagna* dell' ordine dei Frati Minori, par le P. Giacinto d'Agostino. Lanciano. G. Carabba 1923, in-12 de 180 pages. Rédigé surtout d'après le Procès épiscopal d'Ortona en 1871. Le Bienheureux a vécu de 1476 à 1535. Son corps repose dans l'église Sainte-Marie des Grâces à Ortona (Italie) Cf. *Annales Franciscaines,* 61e année (1923) p. 213.

83. *Notizie biografiche del B. Matteo De Gallo da Girgenti dell' Ordine dei Fratri Minori*, par le P. Agostino Gioia. Florence. Tip. Istituto Gualandi. 1923, in-16 de 127 p. et 2 illustrations. Le B. Mathieu de Girgenti vivait en Sicile au XVe siècle et fut un des grands

Digitized by Google

promoteurs de l'Observance italienne. On a pu l'appeler « le saint Bernardin de la Sicile ».

84. *B. Sisto da Milano dei Frati Minori* par le P. Sevesi, dans les *Studi Francescani* oct. déc. 1923, p. 464-509. Né vers 1404, il entra dans l'ordre vers 1420, dans la province de Venise. Il passa presque toute sa vie à Mantoue. Il y mourut en 1486. Le B. Bernardin de Feltre l'eut comme confesseur à Mantoue.

Ses reliques ont été transportées de Mantoue dans le sanctuaire de Saint-Antoine à Milan, en 1909. Le culte public n'est pas encore officiellement reconnu.

85. *Vita di S. Giacomo della Marca,* écrite par le F. Venance de Fabriano O. M. Obs. son compagnon et publiée par le P. Théodose dans l'*Arch. fr. hist.*, t. XVII, p. 378-414. D'après un ms. trouvé à Pesaro. L'auteur y joint une description du ms lat. 7639 du Vatican relatif aux miracles du saint, une bibliographie des mss. et des imprimés et du *cursus vitae* du saint.

86. *Rabelais franciscain,* par E. Gilson, dans la *Rev. hist. franc.* 1924, p. 257-287. L'auteur étudie les notions philosophiques notées dans le texte de Rabelais ; — son « sel franciscain » c'est-à-dire ses hardiesses un peu gauloises. A ce compte-là on trouve le « sel franciscain » ailleurs que dans l'ordre. Que de *truffatores* dans tout le Moyen-Age ! — Rabelais écrivain de l'ordre. Commentaire du texte du *Scriptores* de Wadding.

87. Dans le *Bulletin hispanique* de Bordeaux, vol. XXXV. 1923, p. 305-360, M. René Coster a publié une biographie d'Antoine de Guevara O. M., né vers 1481, prédicateur, chroniqueur de Charles-Quint, évêque de Guadix près de Grenade en 1528, mort à Mondonedo en Galicie le 3 avril 1545. Le même *Bull. hisp.* 1924, p. 193-208, publie divers documents relatifs à Guevara, dont son second testament (2 avril 1545) et la description de la chapelle de Mondonedo chez les Franciscains de Valladolid.

88. *Cornelio Musso,* par le P. Achille Fosco. Barcelone 1924, in 8 de 24 pages. Extr. des *Estudis Franciscans.* Juillet 1923, p. 46-64. Cet orateur, fr. min. conventuel, a vécu de 1511 à 1574. Evêque de Bitonto, il prit part au Concile de Trente.

89. A l'occasion du centenaire de la naissance de Diego de Estella diverses revues ont publié des travaux relatifs à ce célèbre franciscain, notamment *Verdad y Caridad,* septembre et octobre 1924 des PP. Capucins de Pampelune (avec des gravures) et *Archivo Ibero-Americano* de Madrid, juillet-août 1924.

Diego de Estella, religieux navarrais naquit à Estella en 1524. Son père se nommait D. Diego de San Cristobal Ballestros y Eguia, et sa mère D. Maria Cruzat y Jasso. La famille était donc apparentée à

Digitized by Google

celle de saint François-Xavier. Le jeune homme étudia à l'Université de Toulouse en France et à celle de Salamanque. C'est dans cette dernière ville qu'il entra dans l'Ordre. En 1554 il était à Lisbonne, en 1562 à Madrid et en 1573 à Salamanque. Il se livra au travail de la prédication et composa plusieurs livres. Mais l'inquisition espagnole ne lui fut pas douce et le Père mourut un peu de chagrin en 1578 à Salamanque.

On a de lui : 1° Une vie de saint Jean l'Evangéliste éditée d'abord à Lisbonne en 1554. 2° Un traité de la Vanité du Monde, achevé dès 1560 et édité à Tolède en 1562 ; les éditions de 1574 et postérieures sont entièrement remaniées. 3° Une Exposition latine de l'Evangile de saint Luc. Salamanque, 1574-1575. 4° Des méditations de l'amour divin. Salamanque, 1576. 5° Un *Modus Concionandi*. Salamanque, 1576. 6° Une exposition du psaume *Super flumina Babylonis* (publiée avec le *mod. concion.*) 7° Enfin la *Tabula rerum omnium quae continetentur in tribus libris... de vanitate mundi*. Salamanque, 1582. Cette *Tabula* n'est du reste pas du P. Diego.

Tous ces livres furent réédités en castillan et traduits en diverses langues et en français. On ne peut donc douter de leur diffusion et de leur influence.

Saint François de Sales prisait beaucoup les écrits ascétiques du P. Diego et il en recommandait la lecture.

Les nos LXV-VI de sept.déc. 1924 du même *Archivo Ib. Am.* (an. XI) p. 384-388 a donné un supplément biobibliographique relatif au P. Diego de Estella.

90. *Martin Meurisse O. F. M., évêque de Madaure, suffragant de Metz 1584-1644*, par I. B. Kaiser. Metz, 1923, in-8 de 120 p. Extr. de l'*Annuaire Soc. hist. arch. Metz*. 1923. Cet évêque travailla beaucoup au bien spirituel de ses ouailles, fonda plusieurs maisons religieuses dont les Capucins à Sarrebourg en 1629 et publia plusieurs ouvrages d'histoire.

91. Des PP. Constant de Pélissanne et Eugène de Saint-Chamond une *Vie admirable du saint Séraphin de Montegranaro, profès laïc des Frères Mineurs Capucins. Le Grand Thaumaturge du XVIe siècle*. (Libr. S. François, 1923, in-8 de XV-269 p.). Ce saint naquit vers 1540 et mourut le 12 octobre 1604 à Ascoli. Il fut béatifié en 1729 et canonisé en 1767. Il était entré dans l'ordre vers 1558. Les auteurs se sont servi des procès de canonisation et de la vie écrite par un contemporain du saint. le P. Pierre-Benoit d'Urbin (Urbino 1709).

La *Vie admirable* raconte surtout les merveilles qui remplissent véritablement l'existence du saint frère capucin. Plusieurs gravures intéressantes enrichissent le volume.

(Le P. Etienne de Saint-Chamond est mort à Lyon le 25 mars 1924. Cf. *Le Petit Messager de Saint François*. Saint-Etienne 1924,

Digitized by Google

p. 113, 190 et 127. Il était trop grand ami de nos *Etudes Franciscaines,* pour que nous ne nous associons pas à ceux qui le pleurent. R. I. P.)

92. *Frate Crispino de Viterbo beato dell' ordine dei Cappuccini*, par P. Campello. Tivoli. Mantero, 1923, in-16 de 192 p. C'est la troisième édition posthume, de ce livre de pieuse propagande.

93. Longue étude sur *Il Cardinale Lorenzo Brancati da Lauria minore conventuale (1612-1693)* dans la *Miscell. franc.* vol. XXIV (1924) p. 64-101, par le P. Dom. Sparaccio. Le P. Brancati nommé cardinal en 1681, est l'auteur de nombreux ouvrages de théologie, de droit canonique et d'ascétique. Il a écrit une autobiographie dont se sert le P. Sparaccio.

94. *Souvenirs de famille : vie du P. Archange Capucin de Bourbon-Lancy (1628-1694)* par Henri de Sainte-Marie dans les *Mém. doc. acad. Nivernais.* 1921-23, p. 1-7. Le P. Archange s'appelait dans le siècle Jacques Girard et il était le fils du procureur du roi au baillage de Bourbon-Lancy, et de sa femme Jeanne Odette Rapine de Sainte-Marie. Il fut lié avec les plus beaux esprits de son temps : Pélisson, Bussy-Rabatin, Fouquet, le P. de la Chaise, Madame de Scudéry avec laquelle il avait un continuel commerce de lettres. Louvois disait de lui à Louis XIV : « Sire, ce petit capucin est plus capable de gouverner un Etat que moi. » Nous avons sa vie dans le ms. 75 de la bibl. franc. prov. f. 1-18, tirée des archives de la famille Comeau de Limoges.

95. *Nos Maîtres de spiritualité, le P. Alexandrin de la Ciotat (1629-1706)* dans les *Annales Franciscaines*, 62e année (1924) p. 209-212 et 301-305. Auteur du livre *Le parfait dévouement de l'âme contemplative,* édité en 1680 et en 1681.

Il y a lieu de corriger la note de la page 304 relative au B. Lopez. Il s'agit en réalité de Grégoire Lopez né à Madrid le 4 juillet 1542 et mort le 20 juillet 1595 au Mexique à Santa Fé. Sa vie a été écrite par François Loza et traduite en français par Arnauld d'Andilly.

96. *Le théologien Fulgence Bossaert de Steenvoorde capucin,* par le P. Hildebrand dans la *Franciscana,* t. VII, p. 188-194. Ce religieux appartenait à la custodie de Flandre-Belgique. Il fit profession à Bailleul le 15 novembre 1703. Notes sur ses éditions.

97. En 1915 le P. Ben. Innocenti nous avait donné les *Prediche e Lettere inedite di San Leonardo du P. M.* Quaracchi 1915, in-8 de XXX-237 pages. Le même auteur dans les *Studi Francescani*, Florence, oct.-déc. 1923, p. 180-230 et 380-437, publie le catalogue des missions de saint Léonard de Port-Maurice, rédigé par le Fr. Diego de Florence.

On y relève les noms de soixante compagnons de saint Léonard dans

Digitized by Google

cette œuvre apostolique, et 278 noms de paroisses où furent donnés les saints exercices.

98. Le P. Frédégand a inséré dans les *Analecta ord. min. cap.*, vol. XL (1924) p. 1723, une excellente notice sur la vie et les œuvres du P. Bernardin de Picquigny (1633-1709), le célèbre commentateur des épîtres de saint Paul. Cf. dans le *Kirchenlexicon* de Herder la biographie de ce même savant capucin écrite par le P. Ignace Jeiler.

99. Notice latine sur le P. Charles de Locronan et ses compagnons noyés à Nantes en 1793, dans les *Anal. o. m. cap.* 1924, p. 209-216, par le P. Armel d'Etel. Le P. Charles (René Guegen de Kermorvant) était né en 1712.

100. Notice sur le P. François Poupard. capucin, puis recteur de la Boussac (Ille et Vilaine) dans le *Bulletin paroissial. La Boussac.* 20e année, no 4, janvier 1925 et suiv. Le P. Poupard est né en 1757 ; il fut capucin à Saint-Servan et à Mayenne. Exilé, puis prisonnier à l'Ile de Ré, il mourut curé de La Boussac en 1826.

101. Notes sur le conventionnel François Chabot par H. Guilhamon dans les *Mém. soc. Aveyron,* 1921, p. 325-326. Cf. *Et. Fr.* t. XX, p. 80 et 214.

102. On trouvera trois documents concernant le P. Valfrembert (Dorothée d'Alençon) dans la *Soc. hist. arch. Orne. Bulletin.* janvier-avril 1924, p. 28-31.

103. *Le P. Benjamin de Gundolsheim capucin,* dans la *Revue catholique d'Alsace*, 1919, par le P. Armel d'Etel. Trois articles consacrés au P. Benjamin, un des déportés de l'Ile de Ré, d'où il revint pour réorganiser le culte en Alsace. Né en 1765, capucin en 1784, le P. Benjamin exerça en cachette le saint ministère à la Révolution, fut déporté à l'Ile de Ré, et mourut en 1838 curé de Walbach.

104. Des revues américaines signalent l'existence d'un prêtre capucin « le P. Charles Helbron. » missionnaire dans la Pensylvanie et dans le Maryland qui fut, dit-on, victime de la Révolution à la suite d'un sermon dans l'église d'Anglet près de Bayonne, il fut exécuté le 29 novembre 1793. Il s'agit du P. Jean Charles d'Heibronn en Wurtemberg, entré dans l'ordre après 1754, et parti aux Etats-Unis en 1787. Cf. *The Capuchins in America* dans *Records and Studies of the New York Hist. Society,* 1907 p. 320. *American Catholic Historical Rescarches.* 1905. p. 153, et *Analecta Ord. Min. Cap.* 1917, p. 194.

105. Notre éminent confrère le P. Edouard d'Alençon a publié une charmante biographie intitulée *l'Apôtre des Trois « Ave Maria ». Aperçu historique sur la vie et l'œuvre du R. P. Jean-Baptiste de Chémery, frère mineur capucin.* (Blois 1924, in-8 de 272 pages).

Digitized by Google

Avec portrait. Le P. Jean-Baptiste est né en 1861. Il est mort en 1918. Sa vie a été remplie par son apostolat Marial et par sa dévotion envers les Trois Ave Maria. Le livre du P. Edouard est donc très intéressant en lui-même, mais aussi parce qu'il nous montre le développement d'une forme de piété dans l'Eglise, et à ce titre le volume est un chapitre de l'histoire du sentiment religieux en France au XXe siècle. La légende du sceau placé en tête du livre et publiée pour la première fois fait penser au voisinage qui existe entre les Trois Ave Maria et l'Angelus : *Sigillum archisodalitatis salutationis angelicae ter repetitae.*

106. Les deux premiers fascicules des *Franziskanische Studien* (Munster i. w.) de 1924 (11e année) sont consacrés à la vie, aux œuvres du fameux P. Ignace Jeiler, des F. M. de la Stricte Observance, né en 1823, le 4 décembre à Havisbeck (Saxe) et mort en 1903. On sait le rôle de ce grand théologien dans l'édition des œuvres de S. Bonaventure à Quaracchi et l'aide puissante apportée par lui au P. Fidèle de Fanna. Il était entré dans l'ordre en 1845. Une lettre du Cardinal Ehrle, p. 29-32, rend un juste hommage au P. Ignace, qui est présenté ici sous ses différents aspects, directeur d'âmes, prédicateur, écrivain, religieux, etc. La bibliographie du P. Jeiler est donnée p. 148-155.

Ce double fascicule est en même temps une page de l'histoire du collège de S. Bonaventure à Quaracchi.

107. Dans les *Analecta ord. min. cap.* 1924, p. 76-78, notice sur le P. Léon de Lyon, collaborateur du P. Louis Antoine dans la fondation du musée franciscain de Marseille, émigré à Rome après 1905. Paul Chomel, né en 1859, mort le 16 décembre 1923. Cf. *Un musée inconnu* dans *le Soleil du Midi,* 13 octobre 1897, et *le Petit Messager de S. François,* 1898, p. 413 — et *le Petit Messager de S. François.* Saint-Etienne. 1924, p. 53.

X. Vie Liturgique.

108. *Il primo Rituale francescano nel breviario di S. Chiara* par le P. Leone Bracaloni. Quaracchi, 1923, in-8 de 20 p. (Extr. de l'*Arch. fr. hist.*) nous donne d'intéressants détails supplémentaires sur le bréviaire jadis étudié par A. Cholat (*Opusc. crit. hist.* t. I, fasc. VIII). Il pense que ce bréviaire fut bien écrit pour l'usage des frères et passa ensuite à sainte Claire, à Saint-Damien où cette relique est demeurée jusqu'aujourd'hui.

109. *L'Ami du Clergé,* 28 février 1924, aborde à nouveau la question du privilège de réciter le bréviaire mentalement accordé, paraît-il, aux Franciscains.

Les *Analecta Ecclesiastica* de 1910, p. 417-423 et p. 458-463, ont

Digitized by Google

publié une étude de ce privilège écrite par Mgr Melata et une seconde 1911, p. 419-427, du P. Victorius d'Appeltern. La première étude n'admettait pas le privilège. La seconde en maintenait la probabilité.

La question ne se pose plus depuis le nouveau droit canonique.

110. Le P. Samuel Prats de la province de Carthagène a publié la seconde édition de son *Vade-mecum musical gregoriano del Seminarista*. Bilbao 1923, in-4 de 216 p. (la première édition est de 1915).

Le P. Samuel Prats continue, avec les PP. Joseph de Arrue et Louis M. Fernandez les brillantes traditions musicales des franciscains espagnols.

Au XVIIIe siècle, on avait distingué le P. Antoine Martin Coll auteur de *Arte de Cantollano*... Madrid, 1714 et 1719, et d'une *Breve Suma de todas las reglas de Canto llano*... Madrid, 1734.

La bibliothèque des Capucins de Salamanque possède un *Manuale Chori secundum usum romanae Ecclesiae*. Salamanque, 1564. Ce *manuale* est l'œuvre du P. Alonso de Taraçona, vicaire de chœur du couvent des Observants de Salamanque, et compositeur de l'office (avec chant) des Plaies de N. S. Inc. *Quid sunt plage iste*.

111. *Proprium officiorum ad usum Fratrum Minorum Conventualium, Monialium Sanctae Clarae ac Tertii Ordinis utriusque sexus* a S. Rit. Congr. adprobatum. Rome, in-8 de XXXII-430 p.

XI. Clarisses

112. M. W. W. Seton s'était déjà occupé des lettres de sainte Claire à la bienheureuse Agnès de Bohème dans son livre *Some new Source for the Lif of Blessed Agnes of Bohemia* (1905). Il les republie d'après un manuscrit des archives de la cathédrale de Milan étudié par D. Achille Ratti (S. S. Pie XI) dans les *Rendiconti dell Istituto Lombardo di Sc. e Lett.* 1896, p. 392-395. *(Un codice pragense a Milano con testo inedito della vita di S. Agnese di Praga).* Ce ms. donne un texte antérieur à celui qui est fourni par les Bollandites. *Arch. fr. hist.* t. XVII, p. 509-519.

113. Documents sur les Clarisses de Bruges par le P. J. Goyens dans *Franciscana,* t. VII, p. 227-239, de 1268 à 1591.

114. Une lettre inédite de S. François de Sales. *L'évêque de Genève et les Clarisses d'Evian,* par l'abbé J. Jérôme. *Sem. relig. Nancy,* 1921, p. 94-99.

115. *Autour du monastère des Clarisses de Dinan (1480-1792)* par le P. Antoine de Sérent dans *la France Franciscaine,* t. V (1922) p. 328-348. Intéressantes pages sur ces Clarisses qui furent collettines depuis la fondation jusqu'à la Révolution. La bulle de fondation est de 1480. On commença d'édifier le monastère en 1482. La première abbesse fut Catherine Dollo morte en 1512. Le P. Antoine publie deux

Digitized by Google

courts obituaires, la liste des abbesses (1488-1736) et la bulle de fondation.

La « Bibliothèque franciscaine provinciale » possède un Registre de visites 1770-1786 fol. 1-39. La dernière abbesse fut sœur Dominique de Sainte Marie (Ollive de la Choüe) Cf. Arch. nat. Paris. D. XIX, 3 et 17 (253) et G 131 (61) et 164 (1). La Bibl. franc. prov. possède aussi un *Recueil de plusieurs pratiques de piété à l'usage des pauvres Religieuses de sainte Claire de Dinan en Bretagne*, Saint-Malo, H. Hovius 1780, in-12 de 448 pages. Cf. *Annales Franciscaines*, t. XII (1882) p. 520.

116. *Fondation d'un Moustier à la fin du XIXe siècle.* Monastère de Sainte-Claire du Sacré-Cœur. Mazamet, Tarn. 1924, in-12 de 116 pages. C'est le récit très simple, à la manière des Fioretti, de la fondation des Clarisses de Mazamet. Elles furent établies en cette ville en 1887 par les Clarisses de Millau dont la fondation faite par les Clarisses de Perpignan datait seulement de l'année 1875. L'auteur de cette brochure est évidemment une religieuse de la maison. Les sœurs de Mazamet n'ont pas adopté entièrement les constitutions de sainte Colette. Elles ont des converses, ou plutôt des tourières qui vivent dans le monastère et ne sortent que pour le service des cloîtrées (p. 43). On ne dit pas si ces tourières font profession de la règle du second et du troisième Ordre, et j'ai peur, en conséquence, que la rédactrice n'ait commis une confusion (p. 43) en parlant sur ce point des constitutions de sainte Colette et de la Règle de 1253.

117. Les Clarisses de Mazamet ont publié en 1914 un *Règlement Coutumier des religieuses de Sainte-Claire du Sacré-Cœur de Mazamet.* Toulouse. Privat, grand in-8 de 454 pages. Rien n'y est spécifié quant aux tourières.

118. *Sceaux des Cordeliers et des Clarisses de Neufchâteau en Lorraine,* par Pierre Marot, dans la *Rev. hist. fr.* 1924, p. 367-467. Illustrations. — *Les sceaux des religieuses de Saint-Damien ou de Sainte-Claire de Reims* par l'abbé Midoux dans les *Travaux Acad. Reims.* 134 vol. Reims 1914, p. 163-171. Le plus ancien sceau est de 1230. — *Sceaux de l'Ordre de Sainte Claire,* par A. Blanchet. Paris 1906, in-8 de 7 pages. (Extr. des *Procès verbaux de la soc. française Numism.* 1906) XVII. Sceau de Nogent-l'Artaud.

Sur les représentations de sainte Claire (et aussi de saint François) sur les sceaux on consultera G. Demay. *Le costume au moyen-âge d'après les sceaux.* Paris 1880 et J. Roman. *Manuel de sigillographie française.* Paris 1912, in-8.

XII. Tiers-Ordre.

119. *S. Lucchese di Poggibonzi* par le P. F. Ghilardi. Castelfiorentino. 1923, in-8 de 30 p. gravure Extr. de la *Miscellanea storica*

Digitized by Google

della Valdesa an. XXX (1922) p. 67-80 et XXXI (1923) p. 18-33. Le corps de S. Lucchese fut retrouvé en 1582. Cf. *Arch. fr. hist.* t. XIV, p. 4-10.

120. H. Lemaître. *Les soins hospitaliers à domicile donnés dès le XIVe siècle par des religieuses franciscaines, les Sœurs Noires et Sœurs Grises, leurs maisons,* dans la *Rev. hist. fr.* 1924, p. 180-208. En 1872, le P. Apollinaire de Valence avait publié un travail sur le même sujet et M. Lemaire avait lui-même donné les Statuts des Sœurs Grises dans l'*Arch. fr. hist.* t. IV (1911) p. 720-731. Il reprend l'indication des sources de la monographie de chaque maison, en distinguant bien les deux juridictions. Toutes ces religieuses sont du nord de la France ou des pays circonvoisins. M. l'abbé Eug. Martin a ajouté de nombreux compléments dans son article *Histoire et archéologie des devancières des Filles de la Charité, les Sœurs Grises, Tertiaires franciscaines,* articles de la *Semaine religieuse de Nancy.* 1924. p. 577-579 et 640-644.

Il est à noter que ce ne fut pas seulement Mgr Baunard qui commit l'erreur de croire qu'avant saint Vincent de Paul, il n'y avait jamais eu d'institution semblable aux Filles de la Charité. L'erreur est de saint Vincent de Paul lui-même.

121. *Esquisse d'une inconographie de saint Roch* par Emile Bonnet. *Mém. Soc. Montpellier* 1920, t. 8, p. 7-24 et planches. Pour ôter toute idée d'interprétation franciscaine de la couleur brune ou marron donnée par certains artistes à l'habit de saint Roch, rappelons qu'au XIVe et au XVe siècle, cette couleur de l'habit était grise ou cendrée.

Cf. *Et. Fr.* 1924, p. 217. Puisque l'occasion se présente de parler à nouveau de la personne et du Tertiairat de saint Roch, disons que Saint Pie V, dominicain, ôta l'office et la messe de ce saint du bréviaire et du missel romain (Benoit XIV. *De serv. beat.* l. 4, p. 2, ch. 5, n° 2) Urbain VIII en concéda de nouveau l'office en 1529, comme culte immémorial, mais non universel. Benoit XIV fit d'autres concessions aux Conventuels en 1741 ; mais il leur refusa de mentionner le Tertiairat de saint Roch même avec la mention : *ut fertur*, à cause de la réserve de Wadding dans cette question. Pour Wadding en effet, le Tertiairat de saint Roch ne s'appuie que sur la bulle *Cum a nobis petitur* de Paul III et qui est du 28 février 1547 (*Archivum* de Bordoni. Parme 1658, p. 444 et Antoine de Lellis, *Bull.* p. 80).

Nous sommes en mesure d'apporter un document qui recule de 1547 à 1475 l'affirmation positive du Tertiairat de saint Roch. C'est celle du premier calendrier des Tertiaires réguliers qui est de cette date et dont parle Bordoni en son *Historia.* p. 579 en ces termes. Je cite cet auteur en entier parce qu'il est difficile à trouver : « *Primum autem Calendarium fuit cœvum constitutionibus editis 1475 ex praemio Regulae et cap. 15e ejusdem. Quod Calendarium continebat*

Digitized by Google

festa sequentium sanctorum cum eorum octavis, nimirum Lucij confessoris primogeniti hujus ordinis. Ludovici Regis Francorum, Rochi, Ivonis, Elzearij, Rosae Virginis, Angelae viduae de Fulgineo et Elisabethae reginae Ungarie... Aliud vidi calendarium manuscriptum de anno 1550, ut praeter supradictos sanctos recensetur Margarita de Cortona, Coleta virgo, Viridiana virgo...

Quant au plus ancien texte relatif à saint Roch, il est du 18 août 1421. C'est un passage du testament d'Astruge, femme de Pierre Alberjoni. Elle fixe à 100 livres le prix de ses funérailles... « *Volo et ordino quod de dictis centum libris turonen dictis fiat unum intortissium cere usque ad summam quinque librarum cere et quod dictum intortissium tradatur capelle beati Rochissij ordinis fratrum praedicatorum montispessulani ad comburendum in missis celebrandis in dicta capella.* (Arch. dép. Hérault. Notaire Solages. 1421, n° 3, fol. 58 v°). Il y avait donc chez les Dominicains de Montpellier une chapelle Saint-Roch en 1421 (le Tiers-Ordre dominicain n'existait pas à cette époque dans le Midi).

P. Guerrini dans la *Scuola Cattolica* (1er septembre 1921, p. 230) cite un second document qui est du 15 août 1432.

Une église construite et dédiée à saint Roch dans le bourg Saint-Jean à Brescia fut affectée aux Observants Capriolans le 30 juin 1475. (*Studi Francescani.* juillet-sept. 1923, p. 260).

Puissent ces notes aider à résoudre les questions relatives à saint Roch.

122. *Sœurs du Tiers-Ordre à Bruges* par le P. J. Goyens dans la *Franciscana,* t. V, p. 181-193, t. VI, p. 51-61 et t. VII, p. 41-64. Ces religieuses datent du XVe siècle. Nombreux documents inédits.

123. *Le Tiers-Ordre Observantin et son bureau d'assistance : l'œuvre de la pénitence du Bon-Jésus en faveur des enfants des Marins pauvres,* par L. Fontanier dans *Provincia. Bull. trim. soc. statistique de Provence.* 1921, p. 122-133. Ce Tiers-Ordre, fondé le 27 juin 1591 dans le couvent de l'Observance de Marseille, donna naissance à la confrérie des Pénitents dit Bourrus. Cette confrérie créa une œuvre en faveur des enfants des Marins pauvres. En 1771, cette œuvre se fondit avec le bureau d'assistance du Tiers-Ordre.

Les Frères Mineurs étaient à Marseille avant 1248. Ils s'y maintinrent jusqu'à la Révolution. En 1451 les Observants s'y établirent. Leur couvent fut réédifié en 1535. Le premier couvent relevait de l'ancienne province de Provence, et le second de la province de Saint-Louis.

124. Un jugement sur Jeanne d'Arc au XVIIe siècle (par le P. Zacharie de Lisieux) par Georges Goyau dans le *Bull. soc. Orléanais.* 1920, t. 19, n. 219, p. 163-164. On se rappelle les efforts faits par certains écrivains pour ranger sainte Jeanne d'Arc dans le Tiers-

Digitized by Google

Ordre. Au XVIIe siècle, le P. Zacharie fait de la « Pucelle d'Orléans » un éloge qui tranche sur l'indifférence qui entoure alors sa mémoire.

125. Le P. Hildebrand a inséré une notice sur les Tertiaires séculiers à Courtrai au XVIIe et XVIIIe siècle dans la *Franciscana* t. VII, p. 137-152. Liste des membres, d'après le registre de l'ancien couvent des Capucins.

126. *Du Tiers-Ordre séculier à Paris au XVIIe siècle,* dans les *Annales Franciscaines* 61e année (1923) p. 268-273 et 341-344. A ajouter ce que dit Hélyot. *Hist. ordres monastiques...* t. VII. Paris. J.-B. Coignard, 1718, p. 224-225, où cet auteur rapporte le texte même de l'acte de profession d'Anne d'Autriche en 1644. Marie-Thérèse d'Autriche reçut l'habit le 28 octobre 1660 des mains de son confesseur le P. Alphonse Vasquez dans la chapelle du Louvre.

L'acte de profession d'Anne d'Autriche ayant été envoyé au couvent de Nazareth à Paris (où il était encore en 1718), il semble résulter de ce fait que c'étaient surtout les Pères de Picpus qui s'occupaient alors du Tiers-Ordre à Paris et qu'ils en avaient comme le monopole à cette date. Le P. Jean-Marie de Vernon a ainsi publié le premier l'acte de profession de la reine Anne d'Autriche.

127. *De la chapelle du Tiers-Ordre au grand Couvent de l'Observance de Paris* dans les *Annales Franciscaines*. 62e année (1924) p. 24-28 et 38-42. Le Tiers-Ordre fut rétabli chez les Observants par le célèbre P. Frassen. La chapelle fut bâtie en 1671. Un inventaire des ornements fut dressé à la fin du XVIIe siècle. Il est publié ici p. 38-40,

N. B. La première et la troisième partie de ce travail ont seules paru. La seconde est demeurée sur le marbre par suite de circonstances matérielles et n'a point été publiée.

128. *Le Tiers-Ordre séculier au Hâvre avant la Révolution,* dans les mêmes *Annales*. 1924, p. 43-45. Liste des directeurs connus.

129. Le P. Bonaventure Dei étudie la figure d'Anna Maria Lapini la fondatrice des Stigmatines, née en 1809, *Studi Francescani*. sept.-déc. 1924, 421-456.

130. *La Venerable orden Tercera de Penitencia de Nuestro Serafico Padre S. Francisco* par le P. Modeste Armado. Santiago 1923, in-4 de XIV-154 p. Le R. P. expose la nature, puis très longuement l'action sociale du T.-O. en développant dans ce sens les documents pontificaux.

131. *Estados particulares de la V. O. Tercera de N. P. S. Francisco de la ciudad de Yecia.* 1923. Murcia. in 8 de 24 pages. — *Estatutos Generales para la V. O. T. Secular Espanôla de N. S. P. S. Francisco.* Madrid. 1922, in-8 de 216 p.

Digitized by Google

132. Sur un très pieux et très savant prêtre Tertiaire on lira les pages consacrées par M. H. Gadeau de Kerville. *Notice nécrologique sur l'abbé Arthur Louis Letacq*. Rouen. Lecerf fils. 1923, in-8 de 9 pages. Extrait du *Bull. soc. des Amis des sciences naturelles de Rouen*. 1923. Né en 1855, mort en 1923, l'abbé Letacq, naturaliste de premier ordre, fut président de la société linnéenne de Normandie.

Une notice sur le même savant a été consacrée par J. Leboucher dans la *Soc. Hist. Arch. de l'Orne. Bulletin*. t. XLIII, janvier-avril 1924, p. 169-172. Avec un portrait d'après une eau-forte d'Henri Besnard.

Voir aussi la *Rev. sacerd. Tiers-Ordre*. t. V (1924) p. 82.

133. *Comment ne pas écrire l'histoire du Tiers-Ordre* dans les *Annales Francisc.* 62e année (1924) p. 14-16. A propos d'Auguste Comte que l'on a confondu avec Augusto Conti.

134. *Un Tertiaire qui n'est remarquable qu'à sa cordelière*, par le Ph. Lauer dans la *Rev. hist. franc.* 1924, p. 362-364 et 500. Il s'agit d'Antoine, le Grand Bâtard de Bourgogne, bienfaiteur des Cordeliers de Mons. Cette cordelière n'est à proprement parler qu'un lacs d'amour et on aurait tort d'en conclure au Tertiairat du Grand Bâtard qui était chevalier de la Toison d'Or. La cordelière, en effet, a eu plusieurs sens, comme je le montrerai un jour et elle n'est pas étrangère à la Toison d'Or.

De même, du fait qu'un personnage se fait enterrer avec l'habit de Saint-François, il ne faut pas conclure absolument au Tertiairat de ce personnage. C'est une présomption, ce n'est pas une preuve apodictique.

XIII. Art franciscain.

135. Nous devons signaler tout particulièrement le beau volume du P. Léon Bracaloni et consacré à *L'Arte francescana nella vita e nella storia di settecento anni*. (Todi 1924. in-8 de XV-391 p.) Avec 120 illustrations. Les deux premiers chapitres nous disent ce qu'est saint François au point de vue de l'art, et ce qu'il faut entendre par cette parole : l'art franciscain. Ensuite le R. P. aborde l'étude de la basilique d'Assise et l'architecture franciscaine et enfin l'œuvre de Giotto. Puis ce sont différents chapitres relatifs aux portraits de saint François, aux représentations du Christ et de la Vierge, à l'iconographie des saints, des vertus et des mystères dans l'art franciscain au moyen-âge. Enfin l'auteur montre l'œuvre de la Renaissance et de la Réforme et le réveil moderne succédant à l'éclipse du XVIIIe siècle dans le domaine des arts qui nous sont chers.

Vaste synthèse, certes ! puisqu'elle s'étend à la peinture, à l'architecture et à la sculpture, aux arts littéraires, à la musique. Et l'idée du P. Bracaloni n'est pas de restreindre ce plan déjà vaste, puisque

Digitized by Google

d'après ses théories l'art peut être franciscain. 1. par son *origine* quand il est l'œuvre de franciscains ; 2. par son *sujet* ou son contenu, quand il traite de choses franciscaines; 3. par son *caractère* quand il se développe selon l'esprit et les formes de l'idéal franciscain.

Ce sont là des formules excellentes et l'on aurait pu ajouter que l'art est franciscain : 4. par *destination,* ce qui est le cas spécialement pour l'architecture.

L'on aurait pu enfin développer cette idée que l'art est franciscain par le caractère. L'opinion du P. Bracaloni est d'ailleurs connue sur la nature et l'essence de l'idéal franciscain. Pour lui c'est l'amour. Mais je lui demande de bien croire que pour mon compte l'amour n'est nullement exclu de l'idéal franciscain et la pauvreté sans l'amour (et sans plus ieuresautres vertus), ce n'est plus l'idéal franciscain. La question est de savoir l'ordre chronologique, et l'ordre logique de ces vertus.

Le P. Bracaloni est un peintre, un artiste et un poète, et il ne se soucie pas de ces problèmes. De là cette belle aisance avec laquelle il accueille *Chantecler* d'Edmond Rostand, et Carducci et Pascoli.

Comme sans doute il admettrait l'opinion de Camille Jullian d'après lequel l'écrivain Anatole France a eu la parfaite intelligence du christianisme ? Pour mon compte je ne le puis. A mon avis l'art franciscain est une branche de l'art chrétien. Or l'art chrétien réside là où se trouve un sujet chrétien traité dans un sentiment chrétien. De même l'art franciscain se manifeste dans un sujet franciscain traité à la manière franciscaine. Je me suis expliqué ailleurs sur cette définition (*Annales franciscaines,* fascicule d'avril 1923) p. 117-122 et je ne crois pas qu'on en puisse sortir.

L'ouvrage du P. Bracaloni est d'ailleurs plein de choses et de justes observations. On sent que c'est l'œuvre d'un ouvrier compétent et consciencieux. Sur certains points l'information du R. Père est à compléter. Je me garderais bien de diminuer comme il le fait l'influence du fait de la stigmatisation sur le domaine des arts plastiques. Je n'exagérerais pas l'influence franciscaine dans le domaine de la littérature romane, tout en lui laissant un fort beau rôle, mais en somme de peu d'importance en étendue. Il y a aussi un peu d'érudition purement livresque. Pourquoi faire un conventuel (p. 382) de notre cher P. Cuthbert ? et confondre Gio. Dom. Tiepolo (p. 317) avec son père. C'est le premier et non le second qui est l'auteur de la *Via Crucis* des Conventuels de Venise. Pourquoi encore ne pas mentionner notre Félix Villé ?

Mais aussi il y a dans le livre du P. Bracaloni maintes fines observations et des enthousiasmes qui ne peuvent être que d'un poète et qui gagnent aisément le lecteur ; il y a plusieurs pages vraiment nouvelles, par exemple ce qu'il dit de la cordelière et qui n'est

Digitized by Google

d'ailleurs que la répétition de son article *Lo stemma francescano* (dans *Studi frances.* 1921. p. 221-226 (1).

136. *I Francescani ed il Natale. Note d'Arte* par le P. D. Neri dans les *Studi Francescani,* oct.-déc. 1923, p. 437-463. — *Le fonti del presepio di Greccio* par A. Bernareggi dans *la Scuola cattolica* de Milan. 15 janvier 1924, p. 7-29 et 15 février, p. 99-108. L'auteur étudie tout spécialement la représentation du *Natale* de Sainte-Marie-Majeure que saint François a pu voir à Rome et la crèche dans les drames liturgiques, pour en venir au rôle que François a joué dans le développement de cette dévotion populaire.

Voir aussi le P. L. Bracaloni *Rinascenza d'arte cristiana nel natale di Grecio* dans *Arte cristiana,* décembre 1923 ; et A. Gastoué, *Liturgie-Noël.* Paris 1907, in 12. (Cf. *Et. Fr.* t. XVII, p. 212).

137. Etudes sur les *Crucifixions d'Assise* par Suzanne Pichon, dans les *Notes d'art et d'archéologie,* fasc. d'octobre 1923 et de janvier 1924.

(A Assise) « la croix reste encore aujourd'hui l'objet d'un culte attendri. Le jour du vendredi saint, dès l'aube, on va la chercher, grand crucifix sculpté, dans la cathédrale de San Rufino; on la place sur un brancard d'enterrement. On la couvre d'un voile noir. Et en chantant avec ardeur : « Vive la croix, vive la croix et celui qui la porta », on la conduit en chaque couvent pour offrir les pieds divins aux baisers des nonnes. Puis on la dépose au milieu de l'Eglise de San Francesco sur un catafalque que la foule assaillit, grimpant et se bousculant.

« Et le soir, quand chaque fenêtre de la ville est pavoisée et illuminée, à la lueur des torches rouges que portent les pénitents blancs et des cierges jaunes tenus par les frères mineurs, entourés des enfants porteurs des signes de la Passion, de tout le sacerdoce en grande pompe, de tout le peuple en délire, et des porteurs d'autres croix noires qui marchent, comme Jésus, pieds nus, de nouveau sous son funèbre linceul, le grand crucifix aimé est remonté vers le Dôme avec des chants de plus en plus profonds. »

Une note supplémentaire 1924, p. 11 et 12, signale une peinture de Bon. Berlinghieri représentant saint François, en grandeur naturelle, se trouvant dans une maison, celles de Orlandi, à Pescia non loin de Florence. Cette peinture serait datée de 1225.

Un autre portrait du même saint François attribué au même Berlinghieri se trouve dans la Basilique S. Francesco à Assise. Ce dernier portrait est reproduit dans la première série, p. 15, du P. Achille Fosco *I ritratti di S. Francesco.* Assisi 1924, in-4 de 64 p. Dans cette première série le P. Fosco a réuni cinquante illustrations

(1) Cet article *Lo stemma* m'a servi pour ma page sur « les armes franciscaines », et j'ai d'ailleurs vu l'original de presque toutes les pièces citées par le P. Bracaloni (Cf. *Etudes Franc.,* t. XXXVI (1924) p. 596 et 598).

Digitized by Google

parues déjà dans la revue des F. M. Conventuels d'Assise *San Francesco d'Assisi*, depuis 1920. Ce sont des reproductions d'une petite cinquantaine d'artistes, depuis Cimabue jusqu'au vivant F. Girolami, assez mélangées du reste, mais bien exécutées.

138. Un bon historien, le P. Achille Fosco a donné dans les *Estudis Franciscans* de Barcelone, an. 1923 et 1924, plusieurs articles en italien, sur les arts et les artistes dans les églises franciscaines. Il s'agit uniquement de l'Italie. Classé par ordre alphabétique de villes.

139. Dans le fascicule de février 1924, de *la Vie et les arts liturgiques* p. 160-169. Dom Louis Gougaud étudie un tableau de l'école vénitienne du XVe siècle et dû à Quirizio de Murano. Ce tableau est au musée des Beaux Arts à Venise. Il représente le Christ majestueusement assis sur un trône, ouvrant la plaie de son côté, et de la main droite donnant une large hostie à une Clarisse agenouillée à ses pieds.

L'association de la plaie du côté et de l'Eucharistie est une idée que l'on retrouve tout particulièrement dans la *Theologia mystica* du franciscain Henri de Herp.

Le fascicule de janvier 1925 p. 121-132 de la même revue par la plume de M. A. Bernareggi, donne de nouveaux détails sur ce tableau qui provient du couvent des Clarisses de Murano fondé en 1439 par transfert du couvent de S. Maria della Cella de Trévise.

On a raison de rapprocher du tableau de Quirizio celui de Crivelli, au musée Poldi-Pozzoli de Milan. Ici le Christ est debout et tient sa croix ; il écarte les lèvres de la plaie de son côté, le sang sort et tombe dans un calice que tient un saint franciscain agenouillé. Civelli était de l'école de Murano, et son tableau fut peint vers 1468 d'après Testi. Cf. *Annales Franciscaines*, an. 62° (1924) p. 166-168.

140. Très belles notes sur des églises franciscaines notables dans le *S. Francesco d'Assisi* : l'église S. Francesco de Bologne (p. 60-62 n° du 4 mars 1924), et Sainte Marie Glorieuse des Frari à Venise (n° d'avril 1924, p. 91-96). Avec de très belles similigravures. — Et Saint François à Pistoia (n° de décembre 1924, p. 241-246). Avec quatre gravures. Pendant la guerre, cette dernière église fut transformée au magasin militaire! — Et Saint François à Pérouse (n° de janvier 1925, p. 15, neuf illustrations). Tout à côté de cette église se trouve l'oratoire de Saint-Bernardin, véritable joyau artistique dû au P Angelo Ser Petri général de l'ordre. La première pierre de Saint-François de Pérouse fut posée par Innocent IV. Quand j'ai visité cet édifice en 1914, il était occupé par des forgerons! Le couvent est le siège de l'Académie des Beaux-Arts.

141. *Il santuario di S. Margherita in Cortona* par le P. Dominico Bacci, Arezzo. Beuci. 1921. in-16 de 164 p. et 34 illustr. L'antique sanctuaire commencé en 1297 fut cédé aux Frères Mineurs en 1239

Digitized by Google

et passa aux Observants vers 1429. La première pierre du sanctuaire restauré fut posée en 1856. Cf. *Arch. fr. hist.* an. XVI (1923) p. 568.

142. *Regnabit,* novembre 1923, p. 501-508, signale deux tableaux franciscains du dix-septième siècle, l'un au musée franciscain des Capucins de Rome, l'autre au Hiéron de Paray-le-Monial. Ces deux tableaux sont de l'école espagnole du XVIIe siècle. Le R. P. Anizan y voit une image de la dévotion envers le Sacré-Cœur.

143. *Le « Sépulcre » de l'Eglise des Cordeliers de Neufchâteau en Lorraine* par André Philippe et Pierre Marot dans la *Rev. hist. fr.,* t. I (1924) p. 144-168. Ce sépulcre est aujourd'hui en l'église Saint Nicolas en la même ville. Il comprend neuf personnages. Il est du XVe siècle. Treize illustrations accompagnent ce texte.

144. Etude sur le monument funéraire d'Albert Pie de Savoie comte de Carpi (1531-1535) provenant de l'église des Cordeliers de Paris et aujourd'hui au musée du Louvre, par Maurice Roy, dans le *Bull. Soc. Artistes français.* 1921, p. 33-47 et figure.

145. *La Vierge des Cordeliers* de Beaune par E. d'Anisy dans les *Mém. de la Soc. archéol. de Beaune,* année 1916 (1917) p. 85-96. Ce morceau de sculpture serait du XVe siècle.

146. *Le Musée franciscain de Marseille,* par Emile Isnard dans la *Rev. hist. franc.,* t. I (1924) p. 432-436. La *Revue de Marseille et Florence*, nov.-déc. 1891, p. 361-368, avait déjà publié un article sur ce sujet. On nous apprend ici que M. Marc Dubois prépare la monographie des Capucins de Marseille. Il fera sagement de consulter le *Bull. cap.* t. V, p. 153-156 et 173-180, les *Anal. o. m. cap.* t. I, (1884) p. 214-217 et t. XI, p. 346-349, les *Annales Franciscaines* (t. XII et XIII). Et les *Etudes franciscaïnes... Bouches du Rhône* du P. Apollinaire de Valence. Nimes 1898, p. 75-100.

P. UBALD D'ALENÇON.

Erratum. — *Etudes Franciscaines*, t. XXXVI, 1924, pages 537, 9e ligne, au lieu de : *et, en avril 1778*, etc., lire : *et, quelques années plus tard, celle de son épouse, Charlotte de Manneville.*

Digitized by Google

LETTRE DU R^me P. GÉNÉRAL AU T. R. P. HILAIRE DE BARENTON

Nos lecteurs furent mis naguère au courant des travaux du T. R. P. Hilaire de Barenton.

Le quatrième fascicule de ses *Etudes Orientales,* intitulé : « *Le mystère des Pyramides et la chronologie sothiaque égyptienne* », parut à M. Bigourdan, l'astronome célèbre, un travail chronologique si important qu'il voulut le présenter en un long rapport à l'Académie des Sciences (5 avril 1923).

Et voici que le R. P. Scheil, l'orientaliste si connu, vient de présenter à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, en sa séance du 22 mai 1925, le cinquième fascicule des mêmes *Etudes Orientales* qui a pour titre ; « *L'origine des Grammaires, leur source dans le Sumérien et l'Egyptien* ».

A cette occasion, le R^me P. Général a daigné adresser au T. R. P. Hilaire la lettre suivante. Avec nous, nos lecteurs feront des vœux pour que le T. R. P. puisse continuer de mener à bien ces travaux de science pure qui attirent l'attention du monde savant.

Bien Cher Fils,

Nous avons apprécié, comme les précédents, l'hommage que vous venez de nous faire de vos dernières publications, hommage d'un attachement qne nous savons très filial, hommage aussi d'un labeur scientifique dont notre Ordre s'honore et dont les intérêts de l'Eglise tirent un profit tout particulier.

Sans Nous aventurer dans le dédale d'une philologie, où seuls des spécialistes peuvent vous suivre, Nous saisissons toute la valeur intrinsèque et l'importance apologétique de vos démonstrations et Nous ne pouvons que Nous réjouir avec vous, en voyant vos conclusions garanties par l'autorité d'un P. Scheil et dignes d'être proposées à l'attention d'une société aussi justement réputée que l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres.

Digitized by Google

De tels travaux sont de ceux auxquels un religieux peut, avec le plus grand fruit, appliquer son activité intellectuelle et Nous souhaitons volontiers qu'ils vous suscitent, au sein de notre Ordre, des collaborateurs dont les aptitudes et les goûts, rencontrant les vôtres, vous aident à servir une cause, dont vous vous êtes déjà rendu si méritant.

Notre plus paternelle bénédiction vous accompagne et nous vous prions, bien cher Fils, d'y voir le gage de notre bien vive affection en Notre-Seigneur.

FR. JOSEPH ANTOINE,
Min. Génér.

Rome, Curie généraliste des FF. MM. Capucins
6 Juin 1925.

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE

Manuel hiéroglyphe Micmac. — Nous recevons du T. R. P. Pacifique, missionnaire au Canada la lettre suivante :

Sainte-Anne de Ristigouche, 2-3-1925.

Je vous envoie quelques éclaircissements pour les lecteurs des *Etudes Franciscaines* qui se seront intéressés à la bienveillante appréciation du P. Hilaire (t. XXXV, p. 658).

La préface du *Manuel* ne dit peut-être pas assez clairement que nos signes sont des signes purement conventionnels, sans aucun rapport (à quelques exceptions près) avec ce qu'ils représentent. L'idée en a été suggérée aux missionnaires par certaines marques que faisaient les sauvages sur des morceaux d'écorce afin de se rappeler ce qu'on leur enseignait ; mais les missionnaires ne s'en sont point ou peu servis. Et encore moins ont-ils eu l'intention de reprendre aucun système ancien. Les rapprochements sont accidentels.

L'ouvrage a été réédité uniquement pour l'avantage pratique qu'en retirent les sauvages. La publication détaillée de la valeur phonétique et idéographique en vue d'une étude scientifique eût été un travail considérable, non pas impossible, mais presque inutile.

Mais le R. P. Hilaire peut se rassurer, cette valeur n'est pas perdue et ne se perdra pas. D'abord parce que nombre de pièces contenues dans ce *Manuel* se trouvent déjà publiées dans d'autres livres en caractères alphabétiques. Ensuite parce que *le Messager Micmac* publie en ce moment même l'interprétation qu'en a fait un Sauvage instruit de Sydney, M. Jean-Baptiste Gould. Ce travail sera reproduit en brochure. Le tirage des deux premiers fascicules est fait et je les envoie aux *Etudes Franciscaines* à titre de curiosité. Le P. Hilaire pourra se rendre compte qu'ils ne sont pas du tout indéchiffrables.

Quant au sens, rien de plus facile que de le joindre aux mots interprétés, et cela non seulement pour moi, mais pour n'importe qui, avec l'aide des Sauvages, parce que le Micmac n'est pas une langue morte...

Je suis à la disposition de ceux qui désireraient avoir des détails complémentaires...

P. Pacifique O. F. M. C.

De legislatione antiqua ordinis fratrum minorum, vol. I. Legislatio franciscana ab an. 1210-1221, critice indagavit digessitque P. Dr. Dominicus Mandic O. F. M. Mostar. 1924. Typographie franciscaine. In-8 de XVI-140 pages.

On sait les innombrables travaux qu'a suscités l'étude de la première et de la seconde législation franciscaine : nous voulons dire la première règle perdue de 1209, et la seconde de 1221.

Digitized by Google

Pour la restitution de la règle de 1209, qu'il suffise de citer les récents efforts de H. Boehmer, de G. Schnürer, de Vladimir Kybal et de notre P. Cuthbert. Nous avons publié les pages du P. Cuthbert ici-même, t. XXIX (1913) p. 140-153. Le P. Mandich reprend le sujet et il aboutit à ce texte assez court qu'il est utile d'insérer ici :

In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen.

I. *Regula et vita istorum fratrum haec est, scilicet vivere in obedientia, in castitate et sine proprio et Domini nostri Iesu Christi doctrinam et vestigia sequi, qui dicit : « Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quæ « habes et da pauperibus et habebis thesaurum in cælo, et veni sequere me. » Et : « Si quis vult post me venire, abneget semetipsum et tollat crucem « suam et sequatur me. » Item : « Si quis vult venire ad me et non odit « patrem et matrem, uxorem et filios et fratres et sorores, adhuc autem « et animam suam, non potest meus esse discipulus. » Et : « Omnis qui « reliquerit patrem aut matrem, fratres aut sorores, uxorem aut filios, « domos aut agros propter me, centuplum accipiet et vitam æternam « possidebit. »*

II. *Omnes fratres in quibuscumque locis steterint apud alios ad serviendum vel laborandum, non sint camerarii nec cellerarii nec presint in domibus eorum quibus serviunt ; nec recipiant aliquod officium quod scandalum generet vel animae suae faciat detrimentum. Sed sint minores et subditi omnibus qui in eadem domo sunt.*

III. *Quando fratres vadunt per mundum, nihil portent per viam neque peram neque panem neque pecuniam neque virgam. Et in quacumque domum intraverint, primum dicant : Pax huic domui. Et in eadem domo manentes edant et bibant quæ apud illos sunt. Non resistant malo ; sed si quis eos in maxillam percusserit, praebeant ei et alteram ; qui aufert eis vestimentum etiam tunicam non prohibeant. Omni petenti se tribuant ; et si quis aufert ea quæ sua sunt, non repetant.*

Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto, sicut erat in principio et semper et in sæcula sæculorum. Amen.

Nous voilà bien évidemment en face d'un texte court et formé surtout des paroles de la sainte Ecriture (cf. 1 Cel. 32). Mais la judicieuse et pénétrante critique du P. Mandich demeure trop subjective, et elle ne peut entraîner de force notre assentiment. Tout au plus peut-on dire pour cet essai de restitution, comme pour les précédents, qu'il aboutit à bien donner l'esprit de la règle perdue en 1209.

La règle de 1221, chacun sait qu'elle a été soumise à l'expérience depuis l'année 1210 jusqu'à sa rédaction définitive en 1221. Le texte en a été modifié et augmenté à diverses reprises, surtout, pense-t-on, à la suite des chapitres généraux. C'est ainsi qu'auraient été ajoutés, entre 1212 et 1218, les chapitres 8, 10, 11, 19, 20 et la dernière partie du ch. 7. De 1219 à 1221, on aurait inséré les ch. 4-6 et 18 et probablement les ch. 12, 13 et 15.

La rédaction définitive est de 1221. Elle est due à Césaire de Spire et c'est alors qu'apparaissent les ch. 2, 3, 16, 17 et l'épilogue et sans doute les ch. 9, 21, 22, 23. Les efforts du P. Mandich pour aboutir aux résultats que nous venons d'analyser sont fort louables mais ne sortent pas, je le répète, de la probabilité.

Ajoutons, pour être complet, que l'auteur place la conversion de saint

Digitized by Google

François entre le 3 octobre 1206 et le 19 mars 1207, la fondation de l'Ordre au 16 avril 1209, et l'approbation verbale de la Règle à Rome vers le mois de mai ou de juin 1210. P. UBALD.

Gioachinismo e Franciscanesimo nel dugento, par le P. GUIDO BONDATTI O. F. M. — S. Maria degli Angeli, Tip. Porziuncola, 1924. — In-4°, IX-164 p. — 12 lires.

Cet ouvrage n'est pas une contribution nouvelle à l'histoire du joachimisme, mais une synthèse assez bien réussie de ce mouvement doctrinal issu beaucoup moins des écrits de Joachim de Flore que des interprétations frauduleuses qui en furent faites.

Dans les trois premiers chapitres, le P. Bondatti retrace la vie du visionnaire calabrais, énumère ses œuvres, expose ses théories. Nous apprenons ensuite comment le joachimisme s'introduisit dans l'Ordre des Frères Mineurs où il apparut à la même époque que parmi les Prêcheurs; chez les uns et chez les autres, à côté de partisans crédules, il rencontra de nombreux adversaires (Chap. IV). La publication de l'*Introductorius ad Evangelium æternum* par le franciscain Gérard de Borgo San Donnino marque l'épanouissement du joachimisme ; c'est le sujet du chapitre V ; le P. Bondatti y indique d'une façon très claire les différences considérables qui existent entre l'Abbé de Flore et Gérard, son mauvais interprête. Puis se suivent le récit de la condamnation de l'Evangile éternel (Ch. VI), de la démission de Jean de Parme et du procès qui lui fut intenté en 1262. (Chap. VII). Le Joachimisme fournit aux Maîtres séculiers de l'Université de Paris des arguments pour combattre les Mendiants qui avec saint Thomas d'Aquin, saint Bonaventure, Thomas d'York surent se défendre et rejeter les erreurs de frère Gérard (Ch. VIII). Un neuvième et dernier chapitre apporte quelques éléments nouveaux. Il a pour titre : le joachimisme et l'art. Joachim de Flore aurait fait peindre à l'avance les portraits de saint Dominique et de saint François. Notre auteur étudie cette légende depuis son point de départ jusqu'au XVe siècle ; il étudie aussi l'application à saint François du texte de l'Apocalypse (VII, 2) : *Vidi alterum angelum ascendentem de ortu solis habentem signum Dei viventis ;* cette application faite par saint Bonaventure et répétée souvent par de grands orateurs comme saint Bernardin de Sienne et par le pape Léon X dans la bulle *Ite et vos,* fournit un motif de décoration dans la basilique inférieure d'Assise où l'on voit des anges décorés des saints stigmates.

Le P. Bondatti n'ignore rien de la littérature de son sujet. Les travaux publiés jusqu'à ce jour, ceux en particulier du P. Denifle, de P. Fournier et de F. Tocco ont été généralement bien utilisés. Pas toujours. C'est ainsi qu'au sujet de la condamnation de l'Introduction à l'Evangile éternel, le P. Bondatti ne croit pas que Guillaume de St-Amour y prit une part active. Mathieu Paris et Richer de Senones racontent que les Docteurs séculiers de Paris envoyèrent une délégation à Rome pour se plaindre des agissements des Prêcheurs et dénoncer l'Introduction. L'auteur pense (p. 95) que le récit des deux chroniqueurs repose sur une confusion et qu'il a trait au voyage de St-Amour pour défendre son Traité des Périls des derniers temps. Cette opinion était celle du P. Denifle lorsqu'il publia en 1885 dans l'*Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte* (t. I, p. 49-142) le protocole d'Anagni. Mais depuis le P. Denifle a étudié le Cartulaire de l'Université de Paris

Digitized by Google

(t. I, Paris 1889) où l'on voit (N°s 231 et 238) que Guillaume de St-Amour se trouvait à Rome comme Procureur de l'Université de Paris en juillet 1254, un an avant la condamnation de l'*Evangile éternel* qui est lui-même antérieur au *Tractatus de periculis.*

La vision de Jacques de Massa racontée par Ange Clareno, par les *Actus,* par les *Fioretti* et que le P. Bondatti attribue au parti des zelanti adversaires de saint Bonaventure se retrouve aussi dans la *Chronique des XXIV Généraux* (*Analecta franciscana* t. III, p. 283-5).

L'écrit de Pellegrino de Bologne publié dans le *Bollettino critico di cose francescane* a été reproduit par A. G. Little dans son édition de Thomas d'Eccleston p. 141-5.

Ce sont là des taches légères qui n'empêchent pas l'ouvrage du P. Guido Bondatti d'être, sur le mouvement joachimiste dans l'Ordre franciscain, d'une grande exactitude et de dispenser de lire la littérature abondante de ce sujet.

P. Gratien.

Cérémonial du Tiers-Ordre protestant « Les Veilleurs ». — Ordinaire des réunions et Ordre du service pour la profession annuelle des novices. Anno Domini M.DM.XXV. (Alençon. Impr. Coueslant) brochure de 76 pages.

Dans *la Vie Catholique* du 25 octobre 1924 on a signalé les infiltrations catholiques chez les protestants, à propos de la création de la fraternité des « Veilleurs ». Or voici que nous recevons de M. Théodore Monod, archiviste du Tiers-Ordre protestant, ce *Cérémonial* et l'on nous annonce un *Bréviaire évangélique* pour bientôt.

Le *Cérémonial* se compose de quatre parties relatives aux différentes prières, admission des postulants, lectures du vendredi, professions des novices admis à l'Observance, et Célébration de la Communion. Il est conçu dans l'esprit du *Rituel* des églises protestantes réformées et du *Prayer Book* amendé en 1922.

Evidemment il y a là le reflet d'un esprit de paix, de joie et de simplicité. Mais nous devons faire remarquer une fois de plus que si ces Tertiaires « les Veilleurs » s'inspirent de l'esprit de pauvreté de saint François, ils oublient sa croyance et son amour de la Sainte Eucharistie, et sa soumission profonde envers le Saint-Siège Apostolique. Ils se réclament d'hérétiques comme Pierre Valdo et Jan Huss. Ils invoquent « les martyrs du Protestantisme français », les confesseurs et les galériens huguenots et les prisonnières de la Tour de Constance.

Si le mot n'était pas trop fort et ne dépassait pas notre pensée, nous dirions que le *Cérémonial* est une caricature de la piété catholique. Disons seulement que ce *Cérémonial* est une adaptation protestante de nos saints rites, et en somme un hommage rendu à la Divinité de nos mystères et de nos institutions, puisqu'on cherche à s'en passer le moins possible. Aussi, sans oublier les réserves nécessaires, accueillons-nous ces efforts des Protestants français avec sympathie, et souhaitons-nous à ces « Tertiaires » qu'ils deviennent totalement franciscains. Ou bien qu'il rayent François d'Assise du nombre de leurs patrons et cessent de l'honorer du bout des lèvres et non du fond du cœur, faisant de lui un ancêtre du protestantisme. Saint François était un Papiste !

P. Ubald.

Digitized by Google

Die Anfänge des Franziskanischen Dritten Ordens. — Vorgeschichte. Entwickelung der Regel. — Ein Beitrag zur Geschichte des Ordens — und Bruderschafts — wesens im Mittelalter. (Les commencements du Tiers-Ordre franciscain. Préhistoire. Développement de la règle. Contribution à l'histoire organique des Ordres et des Fraternités au moyen-âge) par le P. Dr Fidentius van den Borne O. F. M. de la province franciscaine de Hollande. Münster-en-Wesphalie, 1925, Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, VIII, 184 pages in-8°, prix : 7.25 en francs suisses.

Dans ce solide et complet résumé de tout ce qui a été dit de l'histoire du Tiers-ordre, l'auteur met en claire lumière quelques aspects importants de la question.

Le premier qui ait étudié, d'un point de vue critique, les origines du troisième ordre, a souffert longtemps d'un injuste oubli ; je veux parler de Fr. Mariano de Florence, qui serait mort en 1527, année où la peste fit de grands ravages en Toscane et à Rome, à moins qu'il ne fût mort en 1523 déjà. L'importance de son travail consiste dans le fait qu'il a utilisé des documents anciens. Il en déduit que saint François a promis la fondation du Tiers-ordre aux habitants de Canara, le *castello di Canaio*, près d'Assise ; et que c'est à Florence, en 1220, qu'avec le concours du cardinal Hugolin il en rédigea la règle, qu'il livra le 20 mai de l'année suivante 1221 aux hommes et aux femmes de Florence. Il affirme solennellement que c'est bien saint François lui-même qui a fondé le nouvel ordre, et qu'il l'a fait en collaboration avec le futur Grégoire IX.

Comme tout organisme, cet organisme nouveau avait sa préhistoire. Elle plonge dans trois couches différentes. La plus ancienne et, partant, la plus profonde se poursuit jusqu'aux dernieres années de ce huitième siècle qui avait vu la décomposition finale du grand cadavre de l'empire romain : c'est la couche des unions de prière entre évêques, abbés et prêtres séculiers, telles que celle dont le synode d'Attigny, en l'année 762, nous fournit un exemple.

La seconde couche peut être appelée la couche bénédictine. L'abbaye bénédictine est le foyer lumineux des siècles obscurs. Les hommes de bonne volonté, épris de vie chrétienne et civilisée, se groupent autour d'elle : ce sont les oblats.

Vient le grand avènemeni de la ville, au XIe siècle. L'oblat avait pour idéal l'ancienne villa romaine, devenue l'abbaye bénédictine ; cet idéal, maintenant, devient lointain, isolé et sporadique. Aux foules d'artisans, tisserands, teinturiers, fileurs de soie, corroyeurs, parfumeurs, brodeurs, tonneliers, brasseurs, armuriers qui encombrent les rues étroites des cités ressuscitées, qui s'y agitent, qui y fourmillent, qui bientôt y seront les maitres, il faut un organisme religieux nouveau. Cet organisme religieux, on le cherche. C'est la période des tâtonnements, l'époque de transition, celle des Humiliés, celle des Pauvres Catholiques, celle des Lombards-Unis.

Saint François parait ; et il donne au problème sa solution éclatante et définitive : c'est la règle de 1221. Saint François y met son cœur et sa flamme séraphique, le cardinal Hugolin l'expérience catholique et humaine qu'il a puisée dans la connaissance de cette triple couche des unions de prière, des affiliations d'oblats et des essais de groupements populaires. De là cet organisme si pondéré, si bien balancé, si souple dans ses articulations, si admirable dans ses effets qui a nom : le Tiers-Ordre de saint François d'Assise.

Digitized by Google

Ce n'est qu'en lisant le P. Fidentius van den Borne que le regard de l'âme pénètre profondément la trame de la gestation, du développement et de la signification sociale de ce troisième ordre. Il est toujours de son temps et de son milieu, et toujours il s'en distingue. Son originalité est toujours menacée, et toujours elle continue son chemin à travers l'histoire. On l'attaque, à gauche, quelquefois même à droite ; on nie son action ou on la rapetisse ; on le laisse dans l'ombre, on l'oublie. Et quand on a lu un travail rigoureusement scientifique, où les sources sont mises en œuvre méthodiquement, où la vaste littérature internationale concernant le sujet est utilisée, où les lointains prodromes du mouvement sont pris en considération, où des tables de matières et de noms éclairent la masse des documents et où il y a une riche bibliographie, comme c'est le cas dans l'œuvre du P. Fidentius van den Borne, on ne peut s'empêcher de conclure avec lui que « le tiers-ordre franciscain, avec son effort profond, intime et catholique vers la perfection au milieu du monde — cet effort pour lequel notre temps montre une compréhension si vive — ce tiers-ordre, dis-je, est un vivant exemple de l'identité organique du moyen-âge et des temps que nous vivons ». J'ajoute : et le présage de ceux qui viendront.

H. MATROD.

Le Clergé séculier et les Congrégations religieuses en Ille-et-Villaine pendant la Révolution par M. le comte Ch. DE CALAN. — *Bulletin et Mémoires de la Société archéologique du Département d'Ille-et-Villaine,* Tome L, p. 109-127.

Le titre de cet article promet plus qu'il ne donne. On s'attend à y trouver une comparaison entre les deux clergés au sujet du serment et l'on n'y trouve pour le clergé séculier que des chiffres incomplets, car l'on n'indique pas à qu'elle époque ils se rapportent, et pour le clergé régulier on nous le montre dans un cadre tellement étroit, l'espace de deux années, qu'il nous est impossible d'en conclure quelle a été sa conduite pendant la Révolution. Puis l'auteur nous apprend que toutes les religieuses du département restèrent fidèles à leurs engagements, ce doit être pour nous faire entendre qu'il n'en fut pas de même des religieux. Mais personne n'ignore que l'article III de la loi du 13 février 1790 sur les religieux, excluait formellement les religieuses des dispositions de la loi. Une comparaison entre eux ne repose sur aucun fondement.

Quand il arrive aux religieux, l'auteur ne sait pas éviter l'erreur de plusieurs historiens, et non des moindres, qui considèrent l'option pour la vie privée comme un abandon volontaire et coupable de l'état religieux, quand bien même la prestation de serment ne viendrait pas ajouter à cet abandon la tare du schisme. L'option pour la vie commune, au contraire, exprimerait la volonté ferme de conserver cet état. Mais cette opinion prise isolément ne signifie rien, et il serait facile de citer des religieux qui ont opté pour la vie commune, et qui ont ensuite donné dans les pires excès de la Révolution, on en verra plus loin des exemples ; d'autres qui avaient choisi la vie privée sont morts sur l'échafaud. La première déclaration des religieux ne peut donc nous fixer sur leur valeur ; et de même que les Brefs de Pie VI provoquèrent des rétractations, et diminuèrent par là même le nombre des jureurs, de même les différentes phases de la persécution révolutionnaire firent fléchir des volontés qui dans le principe s'étaient montrées énergiques. Toute enquête qui se bornera aux années 1790-1792 sera forcément incomplète. En outre on ne

Digitized by Google

possède pas les inventaires de tous les couvents, et bien souvent les déclarations des religieux nous déconcertent par leur imprécision et les hésitations qu'elles renferment. Tant il est vrai, comme le remarque justement M. de Calan, que si la Révolution avait agi à l'égard des religieux comme elle l'a fait à l'égard des religieuses, il y aurait eu fort peu de défections. Mais il a tort de blâmer les religieux pour qui la venue dans une maison de réunion n'eut été qu'un *changement de résidence*. Il y a là une question de théologie qu'il lui est permis d'ignorer, question qui se rattache à la profession et au vœu de stabilité. Le développement de cette pensée dépasserait les bornes d'un compte-rendu, nous la traiterons tout au long avant peu.

On est donc réduit à établir des bibliographies individuelles, et nécessairement étendre son enquête au delà des années 1790-1792. L'auteur le comprend du reste, car pour certains religieux il cite l'enquête préfectorale de 1801. Il ne faut accepter cette enquête que sous bénéfice d'inventaire, on sait qu'elle n'a pas été conduite avec l'impartialité désirable.

En dehors des schismatiques, ne serait-il pas plus juste d'appeler tous les autres, orthodoxes, même ceux qui ont prêté les deux serments que le Pape n'a jamais condamnés ? Les appeler religieux *douteux* n'est-ce pas leur faire injure, car au fond de leur conscience ils sont peut-être en règle avec Dieu ?

Pour permettre à M. de Calan de compléter ses biographies, qu'il me permette de lui signaler : Rabany, bénédictin, marié en 1793, veuf en 1803, il demande l'autorisation de se remarier qui lui est refusée (Arch. Nat. AF IV 1909) ; Vaudrey, bénédictin de Vendôme, marié dans la Côte d'Or en 1795 (AF IV 1908) ; — Est-ce celui de Rennes ? — Guéroult Pierre-Laurent, né au Havre, bénédictin, curé intrus de Saint-Jouants-des-Guérets, marié à Plesder (AF IV 1908) ; Gilbert Cabriel, religieux dont l'ordre n'est pas indiqué, marié, réside à Chateaugiron (AF IV 1906) — Est-ce le Cistercien de ce nom ? — Filly Bernardin-Pierre, marié en 1794 (AF IV 1908) ; Martin Pierre-Anne, carme, assermenté, marié sous la Terreur, séparé un an après, rétracté à Rennes, ce qui lui valut neuf mois de prison, puis à Nantes, ce qui lui attira une détention de 22 mois à l'Ile de Ré, relevé pendant sa détention, il vint à Paris à sa libération, où le divorce fut prononcé par consentement mutuel ; il est à Rennes en 1802 (AF IV 1897).

Si M. de Calan a trouvé aux Archives de Rennes (Q. 301) l'inventaire des Cordeliers, il a pu y voir que Renault qui avait déclaré d'abord vouloir sortir, changea d'avis avant la rédaction du procès-verbal, et déclara vouloir rester. Il devint plus tard curé intrus. Levaché, Boulard et Riousse déclarèrent absolument ne pas vouloir sortir ; ce dernier partit pour Le Mans, où il se fit ordonner par l'évêque intrus, et devint curé scandaleux de Contres (D. Piolin, II. 471), puis de Voutré (Angot, *Dict. de la Mayenne*). Graffard, du couvent de Guigamp, âgé de plus de 60 ans, déclare vouloir rester. S'il est pensionné à Rennes en l'an III, cela ne prouve pas qu'il ait été schismatique. J'en dirai autant de Puz, sexagénaire, mort à Rennes le 31 août 1791, de Tuollais, septuagénaire, de Chauvin, sexagénaire, caché à Rennes sous la Terreur (G. de Corson, *Les Confesseurs de la Foi*, p. 162), de Centrot, de Levaché, de Boulard, que l'on voit en émigration, et mal notés par le préfet en 1801, de Gresseau, poursuivi en 1790 pour un sermon incendiaire à Rennes et à Saint-Malo, émigré, rentré en 1796, déporté à l'Ile de Ré pendant un an (Manseau, II, 252), mort à Oléron le 18 septembre 1830 (*Revue de*

Digitized by Google

Saintonge XXVII, 372) ; des deux Aubert, de la Moussaye menant la vie commune à Rennes. Fourniol (et non Courniol) choisit la vie commune, mais il était marié en 1797 (AF IV 1906, et D. Piolin II, 254) ; De Haudressy choisit aussi la vie commune, mais il se maria à la Guerche : on trouve sa rétractation du 21 octobre 1823 dans l'*Ami de la Religion* XXXIII, 246. Chéreau, Lemoine, Vannier et Dubois entrèrent dans le clergé constitutionnel, mais peut-on l'affirmer pour Lucas, Trédern, Breton et Souvestre ?

On ne trouve aux Archives de Rennes (Q. 301) que le recolement d'inventaire des Capucins. L'inventaire avait déja disparu à la date du 5 septembre 1792, après le départ des Capucins qui menaient la vie commune sous la conduite du P. Ange de Rennes (L. Le Monnier), auteur d'ouvrages mystiques, qui mourut en prison à Rennes, en 1793. Il n'était pas gardien du couvent, pas plus que le P. Quéré (Victorin de Rennes), qui était Provincial : Le Gardien était Simon Le Denmat (P. Joseph de Callac), qui rentra dans son département. Le départ de Thierry (P. Gervais d'Amiens) ne rend pas le moins du monde son orthodoxie suspecte. Il se retira dans son département où on ne le trouve pas parmi les intrus. Les autres Capucins réunis à Rennes, émigrèrent à Jersey, en Espagne, à Lisbonne et en Italie. Si Cornu (P. Protais de Rennes) et Garnier (P. Célestin de Rennes) sont restés en France, c'est uniquement comme sexagénaires. Ils furent mis en réclusion à l'hospice de Saint-Méen, ou le P. Protais mourut le 22 juillet 1796 (Arch. Nat. BB 8 363). Thouault, dont M. de Calan ignore l'état-civil, est le P. Bonaventure de Bécherel, qui mena d'abord la vie commune à Dinan, et vint mourir dans un grenier à Miniac-sous-Bécherel (G. de Corson, 375).

Il est vrai que les Capucins assermentés ne sont qu'une minorité. Vincent Richard, né à Rennes et son frère Toussaint, tous deux à Nantes, en font partie, le dernier est resté dans la Loire-Inférieure ; Bourgeois (P. Angélique de Rennes), Capucin de Laval, après avoir opté pour la vie commune, devint curé intrus et apostat de Saint Bertevin-les-Laval (Boullier, *Mémoires historiques sur la ville de Laval,* p. 185 ; Angot, III, 509 ; D. Piolin, I, 66).

M. de Calan a été moins heureux encore dans ses biographies de Récollets. Tout d'abord, on ne trouve pas sur les listes envoyées au Comité ecclésiastique par les Provinciaux des Récollets les noms de Miot, Raque et Richard ; ils sont peut-être religieux mais non récollets. Ensuite il est inutile de mentionner parmi les assermentés les frères lais et les frères tertiaires, à qui on ne demandait pas le serment schismatique. Personne devint curé intrus en Indre-et-Loire. Hémery, gardien de Beaufort (Maine-et-Loire), avait été curé intrus dans ce Département avant de venir dans l'Ille-et-Vilaine, de même que Hardiau, qui mourut aux Incurables de Paris en 1815. Nolais (alias Nolet) n'a pas laissé de trace dans l'Ille-et-Vilaine, car dès 1790 il était curé intrus dans la Loire-Inférieure. plus tard marié, juge de paix, greffier du tribunal de Chateaubriand où il mourut en 1839 (Lallié, II, 287).

Mais parmi les Récollets, trois, à notre avis, méritaient plus qu'une mention : le P. Grégoire Rabier, né à Doué (Maine-et-Loire), désigné comme « errant », c'est son titre de gloire et la preuve de non prestation de serment. Il émigra, rentra dans son diocèse, et mourut curé de Champs en 1836. Le P. Clément de la Noë, qui se retira au Mans, et fut déporté en Espagne. Et surtout le P. Barthélemi Oger (et non Anger), récollet de Saint-Malo, guillotiné dans cette ville le 17 thermidor an II (5 août 1794).

Digitized by Google

En résumé, cet article de M. de Calan piquera la curiosité des amateurs d'histoire de la Révolution, mais ils regretteront, comme nous, de n'y avoir pas trouvé ce que le titre promettait (1). P. ARMEL.

La querelle janséniste par M. l'abbé Léon Bournet. Paris. Téqui. 1924. in-12 de XII-382 pages. Prix : 8 francs.

Après les multiples publications relatives à la lutte Janséniste, on pourrait croire que tout est dit sur ce sujet. Les *Etudes Franciscaines* ont elles-mêmes donné, en 1911, des détails sur le Port-Royal d'avant Saint-Cyran et le tome III des *Archives Franciscaines* est consacré aux *Mémoires et Lettres du Timothée de la Flèche* qui dénonça le livre de Quesnel. Les études de M. Carreyre, de M. Jean Laporte, d'Aug. Gazier ont pour ainsi dire retourné la question sous toutes ses formes. Et l'on annonce que le fond du sac n'est pas vidé.

M. Bournet n'a nullement la prétention de donner du nouveau. Mais en six chapitres il nous offre une excellente synthèse de cette fameuse querelle où se manifestèrent, certes, des lueurs de doctrines, mais plus encore des oppositions de tendances et de caractères. On a dit que le Janséniste, c'était l'excellent catholique qui détestait les Jésuites.

La vérité, c'est qu'avec des erreurs certaines et indéniables, le janséniste se révoltait contre l'esprit de relâchement pour prêcher la pénitence — au moins une certaine pénitence — à outrance. Mais avec un orgueil non moins certain, il se révoltait perfidement contre l'Eglise, tout en ayant l'air de lui rester soumis, et il préparait ainsi la voie à Voltaire et à la Révolution.

Dans son livre, M. Bournet montre les origines du jansénisme — ses fondateurs — ses partisans — les grandes controverses (la *Fréquente communion*, les *Provinciales*, le formulaire, etc.) — la fin de Port-Royal (Quesnel, Noailles) — les querelles au XVIIIe siècle. Une excellente bibliographie termine chaque chapitre. P. U.

(1) Cf. GUILLON, *Les Martyrs de la foi*, IV, 165 ; TRESVAUX, *Histoire de la persécution en Bretagne*, I. 185 ; G. DE CORSON, *Les Confesseurs de la Foi*, p. 113 ; *Annales de la Société historique et archéologique de Saint-Malo*, 1907 ; HERPIN, *Saint-Malo sous la Terreur*, p. 229.

Avec la permission des Supérieurs.

P. Duperrey, gérant.

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (Belgique) (*Importé de Belgique*)

Digitized by Google

SOIT LOUÉ NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST, TOUJOURS

DOCTRINE D'ALEXANDRE D'ALÈS AU SUJET DU SACREMENT DE PÉNITENCE

Le premier grand Représentant de l'École Franciscaine est sans doute le « Doctor Irrefragabilis », Alexandre d'Alès (1). La bibliographie exacte et rigoureuse de ses ouvrages est encore à faire et nous n'avons certes pas l'intention de l'établir ici. La critique a, il est vrai, démontré que plusieurs ouvrages, attribués auparavant à Alexandre, ne sont pas de lui, mais on peut toutefois soutenir que Daunou (2) s'est laissé emporter, beaucoup trop loin, quand il prétend que le Docteur franciscain n'aurait composé que la « Summa Theologiae ». En effet, Salimbene, qui séjourna à Paris peu de temps après la mort d'Alexandre et qui prit ses renseignements auprès de ceux qui l'avaient le mieux connu, déclare que le Docteur irréfragable a écrit de nombreux ouvrages (3). Le seul ouvrage d'Alexandre, dont l'authenticité, au moins substantielle, n'a jamais été sérieusement contestée, est la « Summa Theologiae », qui resta incomplète et inachevée à la mort du Maître.

Le pape Alexandre IV ordonna en 1256 au Provincial des Franciscains de la France de réunir à Paris les religieux les plus savants de la province, afin de terminer la Somme du grand Docteur. La direction de l'entreprise fut confiée au Maître Guillaume de Mélitone. Ce dernier employa ses meilleures

(1) Né en Angleterre dans le comté de Glocester, il étudia à Paris. Plus tard il y enseigna la théologie et y devint un professeur renommé. Il entra, en 1231, dans l'Ordre des Frères Mineurs et devint Maître Régent de l'École des Mineurs. Il mourut en 1245.

Cfr. P. Prosper de Martigné, o. m. c. *La Scolastique et les Traditions franciscaines*, Paris, 1888, p. 41. P. Hilarin Felder, o. m. c. *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden*, Fribourg, 1904, p. 177-186.

(2) *Histoire littéraire de la France*, t. XVIII, p. 317-326.

(3) E. Michael, s. j. *Salimbene und seine Chronik*, Innsbruck, 1899. p. 34 et 99.

Digitized by Google

forces et mit tout son zèle à composer une « Summa Virtutum », afin de combler la grande lacune qui existe dans la troisième Partie de la Somme. Ce travail de Guillaume ne fut jamais inséré dans la Somme d'Alexandre. Il mourut d'ailleurs avant d'avoir pu l'achever. Quant à permettre à d'autres maîtres savants et érudits de compléter la Somme du Docteur irréfragable, les Mineurs de Paris ne voulurent jamais en entendre parler (1). A-t-on fait subir quelques changements à la rédaction primitive? Y a-t-on introduit quelques additions? On ne pourra l'établir que par un minutieux examen des manuscrits. Nous ne doutons point que l'édition critique de la Somme d'Alexandre promise par les Pères Franciscains de Quaracchi et dont le premier volume vient de paraître, n'apporte beaucoup de lumière dans ces questions obscures et si vivement débattues.

Cependant nous ne doutons point que la Somme d'Alexandre d'Alès, dans la forme où elle subsiste de nos jours (2), corresponde substantiellement à celle qu'il a laissée quand la mort est venue le surprendre en pleine activité. Elle ne constitue nullement une simple compilation, qui aurait été composée, après la mort d'Alexandre par les disciples du maître, de divers extraits tirés de leurs œuvres, ainsi que de celles d'Albert le Grand et de saint Thomas d'Aquin. Le Père Minges, O. F. M. (3), à la suite du Père Prosper de Martigné O. M. C. (4), a dûment établi contre le Père P. Mandonnet O. Pr. (5) que la Somme d'Alexandre ne dépend en aucune façon d'Albert le Grand et de saint Thomas, mais que ces derniers ont utilisé la Somme du Maître franciscain. Il est toutefois établi que quelques questions auraient été insérées dans la Somme d'Alexandre comme par exemple les questions 89e à 92e du IIe Livre, qui seraient littéralement empruntées à saint Bonaventure, ainsi que quelques questions du IVe Livre, qui finit après le traité de la Pénitence. De là on ne peut nullement conclure avec certitude que les multiples questions, relatives au Baptême, à la Confirmation, à l'Eucharistie et à la Pénitence, qui se retrouvent littéralement dans le Commentaire du Docteur Séraphique, aient été empruntées à ce dernier. Cette conclusion paraît encore beaucoup

(1) *S. Bonaventurae Opera omnia*, t. I, p. LVII-LXII, Quaracchi, 1882.

(2) *Summa Theologiae*. Venise, 1575 et Cologne 1622. De l'avis de tous les critiques ce sont les deux meilleures éditions. Nous citerons toujours d'après l'édition de Cologne, 1622.

(3) *Franziskanische Studien*. t. II, 1915, p. 208 sq.; t. III. 1916, p. 58 sq.

(4) o. c., p. 49 sq. — (5) *Revue thomiste*, t. IV, 1896, g. 691.

Digitized by Google

moins vraisemblable après le témoignage explicite de saint Bonaventure, qui appelle Alexandre son Père et son Maître et qui affirme qu'il marchera fidèlement sur les traces de son maître et qu'il ne s'en écartera nullement (1).

Le texte de la Somme d'Alexandre peut donc être considéré, du moins quant à la substance, comme l'œuvre du Maître franciscain; de sorte que pour chaque cas particulier il faudra établir l'inauthenticité et fixer la dépendance d'Alexandre d'un autre Maître déterminé. Il faut remarquer toutefois que si nous disons que la « Summa Theologiae » est l'œuvre d'Alexandre, nous n'entendons point dire qu'elle ait été écrite et rédigée intégralement par le Docteur franciscain mais que cette Somme constitue la première grande Somme franciscaine, rédigée sous la conduite et la direction d'Alexandre d'Alès, de sorte que les doctrines qui y sont défendues, peuvent être attribuées sans aucune hésitation au Docteur irréfragable. En effet, il faut reconnaître que la plus grande partie de la Somme est sortie des mains d'Alexandre lui-même. Quant aux parties qui auraient été composées par d'autres maîtres franciscains, on peut encore les considérer comme traduisant l'opinion d'Alexandre, puisqu'elles ont été rédigées et insérées dans la Somme, avec son approbation et sous sa direction.

Quant au traité de la Pénitence du Docteur irréfragable, la seule partie dont, à notre connaissance, on a voulu contester l'authenticité, pour l'attribuer à saint Bonaventure, c'est la partie relative au pouvoir des clefs (2). Alexandre réfute en cet endroit l'opinion de quelques théologiens, d'après lesquels le pouvoir des clefs remettrait déjà les péchés dans le vœu qu'aurait le pénitent de recevoir le sacrement. (3) De ce que le même texte se lit littéralement dans le Commentaire de saint Bonaventure (4) plusieurs critiques en ont conclu qu'il a été introduit dans la Somme d'Alexandre d'Alès. Ils fondent cette conclusion sur le seul fait que par les « *quidam* », qui tiennent l'opinion précitée,

(1) Quemadmodum in primo libro sententiis adhaesi et communibus opinionibus magistrorum et potissime Magistri et Patris nostri bonae memoriae Alexandri, sic in consequentibus libris ab eorum vestigiis non recedam — S. Bonav. *Opera omnia*. Quaracchi, 1882, t. I. p. LVII.

(2) *Summa Theologiae*, Pars IV, q. XXI, p. 614 sq.

(3) Quidam enim dixerunt quod est loqui de clavium potestate, aut prout operatur in proposito confitendi aut in actu confessionis. Si prout operatur in proposito confitendi, etc. ... o. c. ibid.

(4) *Comment. in Sent.*. lib. IV. dist. XVIII, p. 1. a. 2. q. 1. *Opera omnia*, T. IV. p. 473.

Digitized by Google

l'auteur de cette question a voulu viser Albert le Grand, qui défend explicitement cette thèse dans le IVe Livre de son Commentaire. Or, continuent ces auteurs, puisque l'activité littéraire d'Alexandre a précédé celle d'Albert, le Docteur irréfragable ne peut certainement pas avoir connu cette opinion, défendue par le bienheureux Albert. D'où ils concluent que cette partie de la Somme d'Alexandre doit avoir été empruntée à saint Bonaventure, qui a écrit son Commentaire après celui d'Albert le Grand et qui par conséquent peut avoir connu l'opinion du Maître dominicain, à laquelle il est fait allusion dans le texte en question. (1)

Nous ne pouvons cependant nous rallier entièrement à cette conclusion, qui est complètement dépourvue de preuves apodictiques et décisives. Pour qu'elle vaille et réussisse à convaincre tous les esprits, il faudrait établir et prouver qu'avant Alexandre, l'opinion, citée dans la « Summa Theologiae », n'a jamais été défendue et que le bienheureux Albert le Grand est le premier qui ait soutenu cette thèse. Comme jusqu'ici ce travail n'a pas encore été fourni, rien ne nous engage ni ne nous force à voir dans les « *quidam* », dont l'opinion est citée dans la Somme d'Alexandre, le seul Albert le Grand, puisque des théologiens antérieurs au Docteur irréfragable peuvent avoir tenu la même opinion. De plus nous tâcherons d'établir ailleurs que cette même opinion a été soutenue par Guillaume d'Auvergne. De la sorte toute dépendance certaine et decisive d'Alexandre d'Alès, relativement à saint Bonaventure, pour cette partie de la Somme, est écartée et aucune raison apodictique n'a été apportée pour infirmer d'une manière décisive et définitive l'authenticité substantielle du traité de la Pénitence du premier Docteur franciscain. Essayons de dégager maintenant les thèses principales du Docteur irréfragable relativement au sacrement de la pénitence.

Dans la doctrine pénitentielle d'Alexandre d'Alès, la contrition joue un rôle capital et occupe une place prépondérante. D'un côté elle constitue le facteur le plus important de la justification et d'un autre côté elle entre comme élément essentiel dans le sacrement de pénitence. Alexandre distingue deux phases dans l'économie de la justification : le stade préparatoire caractérisé par « *attritio* » et la justification elle-même,

(1) Cette opinion a été soutenue par N. Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, T. I. Paderborn, 1922, p. 270.

Digitized by Google

opérée par la « *contritio* ». Les sentiments de crainte et d'espérance, qui constituent l'attrition procèdent de la « *gratia gratis data* » et ne s'étendent pas nécessairement à tous les péchés (1). L'intensité toujours croissante de l'attrition aboutit, au terme de son évolution, à la contrition dont l'élément constitutif est la « *gratia gratum faciens* »...(2). C'est d'ailleurs ce dernier facteur qui établit une distinction essentielle entre la contrition et l'attrition et qui fait qu'elles ne peuvent coexister ensemble (3). Le Docteur franciscain distingue dans la justification quatre facteurs, à savoir : *infusio gratiae*, *motus liberi arbitrii, contritio et remissio culpae.*

Tous ces différents éléments constituent des résultats, des effets réalisés par l'action combinée de Dieu et de l'homme, de sorte que l'un doive être antérieur à l'autre d'une antériorité de nature. Ainsi le *terminus a quo* de l'action justificatrice, considérée de la part de Dieu, est la rémission des péchés; de la part de l'homme, la contrition : le *terminus in quem,* de la part de l'activité divine, est l'infusion de la grâce; de la part de l'homme, un mouvement de sa volonté vers Dieu (4). La justification, prise dans son ensemble, constitue l'effet de ces quatre facteurs, bien qu'au sens strict la grâce seule constitue l'élément rémissif du péché (5). A la rémission de la faute, opérée par la contrition, se joint aussi celle de la peine éternelle et même celle des peines du purgatoire et des autres peines ecclésiastiques (6). Le facteur le plus important, de la part de l'homme, dans l'économie de la justification, est la contrition : sans elle la justification d'un adulte ne peut s'opérer (7). Cependant, dans la discipline pénitentielle d'Alexandre d'Alès, la contrition ne constitue point un

(1) Cum enim quis atteritur de aliquibus peccatis suis, adhuc habet voluntatem aliorum, nec universaliter dolet. Q. 17, m. 5, a. 1, p. 552.

(2) Quandoque peccator metu timoris dolet et atteritur de peccatis et proponit poenitere et praeparat se ad poenitentiam : qui quidam dolor sive attritio, vel potius ipsum propositum pœnitendi quasi conceptum rude et informe in prima excitatione timoris et semper plus et plus, secundum quod peccator magis praeparat se, magis ac magis accedat ad formam, quousque informetur infusione gratiae. Q. 12. m. 3, a. 1, p. 441

(3) Simpliciter differunt attritio et contritio ; non est tamen ita unus (scil. motus continuus) quin habeat partem et partem : in una parte est a gratia gratis grata et hoc nominat attritio, in alia parte est a gratia gratum faciente, et ipsum prout sic est, nominat contritio : et sic simpliciter differunt. Q. 17, m. 5, a. 1. p. 552.

(4) Q. 17, m. 4, a. 6. § 4, p. 547.

(5) Q. 17, m. 4, a. 3 et 5. p. 535 et 539.

(6) Q. 17, m. 4, a. 4, p. 536.

(7) Dicendum quod ad justificationem adulti necessario requiritur contritio. Q. 17, m. 4, a. 2, p. 535.

Digitized by Google

facteur isolé dans l'œuvre grandiose de la rémission des péchés. Au contraire elle doit être mise en connexion avec le sacrement de pénitence. C'est pourquoi il la définit justement « une douleur des péchés avec le propos de les confesser et de satisfaire pour eux » (1). Nous arrivons de la sorte à la question intéressante mais compliquée de la connexion, de la relation établie par Alexandre entre la contrition et le sacrement de pénitence.

Le Docteur irréfragable distingue un double sacrement de pénitence : l'un, qui est constitué par la contrition seule et l'autre, qui comprend les parties traditionnelles, à savoir la contrition, la confession et la satisfaction ainsi que l'absolution de la part du prêtre. Toutefois le dernier seul constitue le véritable sacrement de l'Église (2). Consécutivement à cette distinction fondamentale, il considère la justification du pécheur sous un double point de vue, d'abord, en tant qu'elle s'opère sans la réception actuelle du sacrement de pénitence et ensuite, en tant qu'elle s'accomplit à la réception du même sacrement. Il faut noter cependant que, dans la première hypothèse, la contrition, pour être efficace, doit être mise en relation avec le sacrement de pénitence. Le propos et le vœu de recevoir ce sacrement sont exigés et ils font même partie de l'essence de la véritable contrition, comme nous l'avons indiqué plus haut. Toutefois, dans ce cas, Alexandre ne considère point la rémission, la justification produites comme un effet de l'activité du sacrement ou du pouvoir des clefs, qui aurait opéré par anticipation, mais simplement comme un effet immédiat de la grâce, de la contrition. Il enseigne en effet que la contrition doit être considérée comme la cause de la rémission du péché qui s'opère en vertu de la grâce, obtenue par la contrition. Considérant le sacrement de pénitence sous ce premier point de vue, Alexandre soutient que la pénitence extérieure doit être considérée comme le signe sacramentel et la rémission de la faute et de la peine éternelle comme la « *res sacramenti* ».

(1) Contritio est dolor pro peccatis assumptus, cum proposito confitendi et satisfaciendi. Q. 17, m. 1, a. 3, p. 510.

(2) Duplex est poenitentia : quaedam quae solummodo consistit in contritione ; quaedam, quae consistit in contritione, confessione et satisfactione, et utraque est sacramentum ; sed primo modo sumpta non est sacramentum ecclesiae, sed secundo modo ; ut est enim sacramentum ecclesiae excepta contritione requiruntur ex parte suscipientis confessio et subiectio sui arbitrio sacerdotis et satisfactio poenitentiae injunctae, ex parte sacerdotis absolutio et injunctio satisfactionis. Q. 14, m. 1, a. 2, § 3, p. 468.

(3) Secundum vero quod est sacramentum primo modo, res illius est remissio

Digitized by Google

Quant au sacrement de pénitence, considéré comme sacrement véritable de l'Église, Alexandre fait encore une double supposition relativement à son efficacité pour la rémission des péchés : ou bien le sacrement suit l'infusion de la grâce, ou bien les deux coïncident.

Si l'infusion de la grâce précède la réception du sacrement de pénitence, Alexandre distingue dans ce dernier une causalité efficiente et une causalité dispositive. Le sacrement de pénitence est constitué par la contrition, la confession, la satisfaction et l'absolution. Toutefois les parties subjectives, à savoir la confession avec la soumission au jugement du prêtre ainsi que la satisfaction, forment la matière de ce sacrement, tandis que l'élément objectif, à savoir l'absolution avec l'imposition de la satisfaction, en constitue la forme. Bien que, d'après la doctrine d'Alexandre, l'élément subjectif doive être considéré plutôt comme le signe et l'élément objectif comme la cause, il affirme cependant que l'un et l'autre peuvent être regardés comme la cause, bien qu'à un degré différent. Il attribue en effet à l'absolution une causalité formelle et aux parties subjectives seulement une causalité matérielle (1).

Dans le premier cas donc, si quelqu'un reçoit le sacrement, après avoir déjà reçu la grâce, la rémission de la faute et de la peine éternelle ne peuvent être attribuées, d'après Alexandre, à l'efficacité efficiente du sacrement mais seulement à la contrition, répandue par Dieu dans l'âme. En effet, d'un côté, l'infusion de la grâce ne peut être un effet du sacrement appliqué de fait, puisqu'elle a été donnée avant la réception actuelle du sacrement. D'un autre côté, Alexandre dénie toute valeur à la théorie qui prétend que le sacrement peut opérer par anticipation. Il rejette en effet cette opinion comme imaginaire, en se basant sur le fait qu'aucun sacrement ne peut être efficace avant sa réception réelle. Bien plus, continue-t-il, si le sacrement, reçu *in voto,* pouvait

peccati quantum ad culpam et quantum ad commutationem poenae aeternae in temporalem, sacramentum vero hujus rei est dolor voluntarius sensibilis informatus gratia ; unde virtute gratiae dolor hujusmodi est causa remissionis culpae, virtute doloris commutatio poenae. Ibid.

(1) Ad hoc igitur quod haec sunt sacramentalia, ex parte poenitentis requiritur confessio cum subjectione poenitentis arbitrio sacerdotis et satisfactio suscepta a sacerdote; ex parte sacerdotis requiritur absolutio et injunctio poenitentiae. Quae igitur sunt ex parte poenitentis, magis habent rationem signi, quae ex parte sacerdotis magis rationem causae ; utrumque tamen utrumque habet, sed absolutio et injunctio poenitentiae causalitatem quodammodo formaliter, confessio cum subjectione arbitrio sacerdotis et satisfactio injuncta quodammodo materialiter. Q. 14, m. 2, a. 2, p. 470.

Digitized by Google

effacer la faute, il le pourrait à fortiori s'il était administré de fait (1). Or d'après la doctrine constante d'Alexandre, le sacrement de pénitence ne s'étend jamais à la rémission de la faute, comme nous le prouvons plus loin. Dieu seul en effet constitue la cause efficiente de la grâce et de la rémission de la faute et de la peine éternelle. Cependant, d'après la doctrine générale du Docteur franciscain au sujet de l'efficacité des sacrements, il faut admettre que le sacrement de pénitence constitue la cause matérielle dispositive de la rémission des fautes, c'est-à-dire que ce sacrement contribue à la grâce, soit en tant qu'il dispose l'homme à la réception de la grâce, soit en tant qu'il fait, que la grâce, déjà présente, ait une plus grande efficacité dans le pénitent. (2) C'est cette dernière efficacité qu'Alexandre attribue au sacrement de pénitence, dans la supposition qu'il est reçu après l'infusion de la grâce dans l'âme du pécheur. Cette efficacité du sacrement est appelée par Alexandre une causalité efficiente « *secundum quid* » (3). En effet, bien que, d'après le Docteur irréfragable, la confession ne produise pas la contrition, qui, en tant que telle, présuppose nécessairement la « *gratia gratum faciens* » et conséquemment ne peut provenir que de Dieu seul, elle fait cependant en sorte que, par la confession, la contrition reçoive le pouvoir de remettre la faute. Sans la confession sacramentelle, la contrition n'aurait aucune efficacité relativement à la rémission de la faute et le mépris ou la négligence de la confession rendraient la contrition nécessairement stérile et inefficace. (4) Ailleurs il enseigne encore que le signe

(1) Quidam enim dixerunt quod est loqui de clavium potestate aut prout operatur in proposito confitendi aut in actu confessionis. Si prout operatur in actu confitendi, sic quia illud propositum clauditur in contritione et in contritione deletur culpa ; sic virtus clavium quodammodo se extendit ad culpam delendam : non enim a culpa potest justificari nisi proponat sacerdoti confiteri. Sed iste modus dicendi, licet videatur probabilis, phantasticus tamen est, primo quia nullum sacramentum dicitur operari antequam exerceatur circa objectum. Item plus potest sacramentum quando est in actu quam quando est in solo proposito : si ergo potestas haec in solo proposito delet culpam, multo fortius dum exercetur in actu. Q. 21, m. 1, p. 614-615.

(2) Unde dico quod solus Deus gratiam operatur et animae infundit ; sed sacramenta novae legis disponunt ipsum suceptibile efficiendo aptiorem ad gratiae susceptionem, et faciunt quod gratia efficax est. Q. 5, m. 3, a. 5, § 2, p. 95. Aliter dicendum est quod sacramenta sunt causae per modum materialis disponentis. Disponunt enim hominem et aptiorem reddunt ad gratiae susceptionem et etiam gratiam infusam ad operandum expeditiorem. Q. 5, m. 3, a. 5, § 3, p. 96, etc.

(3) Sacramentum novae legis non efficit onme quod figurat simpliciter, sed secundum quid. Q. 14, m. 2, a. 1, p. 446.

(4) Unde dicendum quod poenitentia exterior, scilicet confessio non efficit interiorem seu contritionem simpliciter ; sed ut habeat efficaciam in contrito ; non enim habet contritio efficaciam, nisi sequeretur confessio sacramentalis, id est

Digitized by Google

sacramentel du sacrement de pénitence, tout en ne constituant pas la cause efficiente de la rémission de la faute, doit toutefois être considéré comme la cause de l'efficacité de la grâce, déjà existante dans le pénitent, de telle sorte que, s'il n'y avait pas un signe sacramentel, s'il n'y avait pas la confession ou la réception actuelle et extérieure de la pénitence, la grâce, déjà répandue par Dieu dans l'âme du pécheur, ne pourrait point étendre son efficacité à la rémission de la faute. (1) Il est donc dûment prouvé que, d'après la doctrine d'Alexandre d'Alès, l'infusion de la grâce, faite avant la réception effective du sacrement de pénitence, ne peut être considérée comme un effet du sacrement. Ce dernier produit toutefois dans le pénitent, une disposition, qui donne à la grâce, déjà présente dans l'âme, et à la contrition toute leur efficacité quant à la rémission de la faute. Il sera établi plus loin si la disposition, produite par le sacrement de pénitence dans le pécheur, doit être considérée comme un effet réalisé, « *ex opere operato* » ou seulement « *ex opere operantis* » par le sacrement. Toutefois il faut encore remarquer, que dans le cas où l'infusion de la grâce précède la réception du sacrement de pénitence, ce dernier opère la rémission d'une partie des peines temporelles qui restent, après que Dieu a remis la faute et la peine éternelle en vertu de la contrition du pénitent. (2) Après ce bref exposé on comprendra sans difficulté la triple division qu'Alexandre introduit dans le sacrement de pénitence. Il y distingue en effet le « *sacramentum* », la « *res et sacramentum* » et la « *res tantum* ». La pénitence extérieure, à savoir la confession au prêtre et l'accomplissement de la satisfaction, forme le « *sacramentum* », la contrition constitue la « *res et sacramentum* » et la rémission du péché la « *res tantum* ». Si le sacrement est administré après l'infusion de la grâce, la contrition doit être considérée comme le signe et la cause de la rémission du péché quant à la faute et quant à la peine éternelle. La confession au contraire n'est que

facta sacerdoti : quia contemptus confitendi vel negligentia simpliciter inefficacem reddit contritionem. Q. 14. m. 2, a. 1. p. 446.

(1) Similiter dico in proposito, quod sigum sacramentale in hoc sacramento non est causa effectiva gratiae sive remissionis peccatorum simpliciter sed secundum quid : quia est causa efficaciae gratiae in penitente. Nisi enim esset signum sacramentale, ut confessio vel susceptio poenitentiae vel aliquid aliud, quod est signum sacramentale in hoc sacramento, non esset gratia remissionis peccati in poenitente. quantum ad efficaciam, quam habet concurrente signo. Q. 14, m. 2, a. 1, p. 467.

(2) Confessio vero cum subjectione arbitrio sacerdotis est signum remissionis peccati quantum ad culpam, et signum et causa remissionis quantum ad poenam aliquam. Q. 14, m. 2, a. 1, § 3. p. 468.

Digitized by Google

le signe de la rémission opérée de la faute, bien qu'elle soit à la fois le signe et la cause de la rémission des peines temporelles. (1) Quant à l'efficacité de l'absolution, il en sera traité plus loin.

Considérons maintenant l'autre cas, traité par Alexandre, à savoir celui du pécheur, qui, mu par des sentiments d'attrition et conséquemment privé encore de la grâce, s'approche du sacrement de pénitence. Quelle sera d'après le docteur franciscain l'efficacité du sacrement vis-à-vis de ce pénitent ? S'étendra-t-elle cette fois à la rémission de la faute et de la peine éternelle ? Ici encore il faut reconnaître qu'Alexandre ne déroge en aucune façon à son principe fondamental, à savoir, que Dieu et Dieu seul produit « *effective* » la grâce et par conséquent la rémission de la faute et de la peine éternelle. Ce problème sera dûment résolu à l'endroit où il sera traité de l'efficacité de l'absolution sacerdotale. Mais, pourrait-on objecter, comment faut-il entendre alors le texte d'Alexandre où il affirme que, si le pénitent s'approche du sacrement de pénitence, poussé par des sentiments d'attrition, le sacrement, c'est-à-dire la confession et la satisfaction, constitue non seulement le signe, mais aussi la cause de la rémission de la faute et de la peine éternelle ? (2) La solution à cette difficulté n'est pas difficile. En effet, comme nous l'avons déjà indiqué plus haut, Alexandre soutient que le sacrement constitue la cause matérielle dispositive de la grâce. L'effet produit par cette cause matérielle dispositive peut être double : ou bien elle rend l'homme plus apte à recevoir la grâce rémissive du péché, ou bien elle rend cette grâce plus efficace, si l'homme la possède déjà à la réception du sacrement. Comme dans l'hypothèse, dont il s'agit ici, le pécheur n'est pas encore en posses-

(1) Consequenter dico secundum quod pœnitentia est sacramentum ecclesiae, illius duplex est res, scilicet remissio peccati et contritio, remissio peccati est res tantum, contritio res et sacramentum. Quantum igitur ad rem sacramenti, quae est res tantum, sacramentum pœnitentiae est signum et causa et quantum ad deletionem culpae et quantum ad deletionem poenae. Contritio enim est signum et causa remissionis peccati et quantum ad culpam et quantum ad pœnam (pœnam dico infinitam quo ad infinitatem illius commutandae in finitam). Confessio vero cum subjectione arbitrio sacerdotis est signum remissionis peccati quantum ad culpam et signum et causa remissionis quantum ad poenam aliquam. Similiter satisfactio poenitentiae injunctae est signum et causa remissionis peccati quantum ad poenam et signum tantum deletionis quantum ad culpam... et hoc dico contritione praecedente confessionem. Q. 14, m. 2, a. 1, § 3, p. 468.

(2) Si autem pœnitens praeparatus, quantum in se est, accedat ad confessionem attritus, non contritus, dico quod confessio cum subjectione arbitrio sacerdotis et satisfactio pœnitentiae injunctae a sacerdote est signum et causa deletionis culpae et poenae quia sic subjiciendo se et satisfaciendo, gratiam acquirit. Q. 14, m. 2, a. 1, § 3, p. 468.

Digitized by Google

sion de la *gratia gratum faciens,* le sacrement de pénitence sera la cause dispositive à la grâce, en tant qu'elle dispose le pénitent et le rend apte à la réception de la grâce et à la rémission du péché. Il en suit donc logiquement qu'Alexandre peut affirmer, d'après ses principes, que la confession et la satisfaction constituent la cause de la rémission de la faute, à savoir la cause dispositive.

Une question importante reste à résoudre. D'après la doctrine du Docteur franciscain, l'homme « *attritus* » devient-il « *contritus* » en vertu du pouvoir des clefs, *ex opere operato?* Du moins la disposition produite par la confession dans l'homme animé de sentiments d'attrition, a-t-elle été suscitée *ex vi clavium, ex opere operato ?*

La réponse à cette double question doit être négative pour une double raison. D'abord, Alexandre suppose que la disposition, produite dans le pécheur, doit être considérée comme un effet du caractère pénal de la confession. En effet c'est une doctrine constante du Docteur irréfragable que la confusion, l' « *erubescentia* », excitée par la confession, constitue une grande cause et même la plus grande cause de la rémission de la faute et des péchés, en tant que, par elle, l'homme pécheur acquiert les dispositions requises et exigées pour la réception de la grâce justificatrice et conséquemment de la contrition et de la rémission des péchés (1). Ce principe fondamental, qui se retrouve d'ailleurs chez tous les premiers scolastiques, a exercé une influence considérable sur la conception du Docteur franciscain au sujet de la confession aux laïques, comme il sera démontré. Une autre raison, pour laquelle il faut admettre que, d'après la doctrine d'Alexandre, l' « *attritus* » ne devient pas « *contritus* », « *ex opere operato* », « *ex vi clavium* », est qu'il rejette toute efficacité du pouvoir des clefs, de l'absolution sacerdotale, par rapport à la rémission de la faute et de la peine éternelle. En effet, à la grave question, si le pouvoir des clefs s'étend à la rémission de la faute, il répond d'une façon catégorique qu'il ne s'y étend que « *per modum deprecantis et impetrantis absolutionem* » et nullement « *per modum impertientis* ».

(1) Licet verecundia sit maxima causa veniae et remissionis peccatorum, tamen infirmi nullo modo discreto judicio sunt exponendi verecundiae, vix vel nullo modo tolerandae. Q. 18, m. 4, a. 5, § 8, p. 594. — Similiter peccatum occultum confitendum est duplici de causa : una est ex parte audientis... Ex parte confitentis est causa ut qui non erubuit in occulto in conspectu divinae majestatis, erubescat in conspectu sacerdotis : homo nam carnalis erubescit plus oculos hominis quem Dei. Q. 18, m. 4, a. 2, § 2, p. 571, etc.

Digitized by Google

D'où il conclut logiquement que l'absolution n'exerce aucune efficacité réelle sur la rémission de la faute (1). Cependant Alexandre ne dénie pas toute efficacité « *ex opere operato* » à l'absolution dans la rémission des péchés. Il avoue qu'elle remet les peines temporelles, en vertu du pouvoir des clefs, que le Christ a donné aux apôtres et par eux aux évêques et aux prêtres. Le Docteur irréfragable, comme tous les premiers scolastiques, distingue en effet dans la rémission du péché, d'un côté, la rémission de la faute et de la peine éternelle, et d'un autre côté, la rémission des peines temporelles : la première doit être attribuée à Dieu, la seconde au contraire au prêtre (2). Dans un autre endroit Alexandre distingue une triple clef, la « *clavis auctoritatis* », la « *clavis excellentiae* » et la « *clavis ministerii* ». La première ne peut appartenir qu'à Dieu seul, la deuxième au Christ et la troisième aux Prélats de l'Église. Il y distingue également un triple obstacle au salut, à savoir : la faute, la peine éternelle et la peine temporelle. Le premier obstacle ne peut être enlevé que par Dieu, le second par le Christ qui, par sa passion et sa mort a satisfait pour la peine éternelle, le troisième, au contraire, peut être remis par les Prélats de l'Église, en vertu de la clef ministérielle, que le Christ leur a conférée (3). Bien plus, d'après la doctrine d'Alexandre, comme d'ailleurs d'après la conception de tous ses devanciers, la réconciliation du pénitent avec l'Église constitue l'effet primordial et principal de l'absolution sacerdotale (4). Il résulte de cette théorie du Docteur franciscain qu'il distingue une double absolution, à savoir une

(1) Si ergo quaeratur utrum potestas clavium se extendat ad delendam culpam, dicendum quod bene potest se extendere per modum deprecantis et impetrantis absolutionem : sed per modum impertientis nequaquam. Quoniam ergo potestas sanat in actionem impertinentem ex se, potest dici convenienter et vere quod non extendit se supra culpam, Q. 21, m. 1, p. 614.

(2) Dicendum quod aliud et aliud in peccato remittit Christus et sacerdos, quia Christus culpam et poenam aeternam, et sacerdos poenam purgatoriam et aliquid de poena praesenti taxata canone, si in discretioni ejus videtur. Q. 20, m. 6, a.3, p. 609.

(3) Nota tamen quod est clavis auctoritatis, clavis excellentiae, clavis ministerii. Prima est solius Dei, secunda est Christi, tertia est praelatorum Ecclesiae. Est enim obstaculum ostii regni peccatum commissum, contra quod obstaculum est clavis auctoritatis dimittendi peccatum, quam solus Deus habet. Est etiam aliud obstaculum reatus mortis aeternae, contra quod est clavis excellentiae ; hanc Christus habuit, quia per passionem suam de reatu mortis aeternae pro nobis satisfecit et nos ab illo reatu liberavit. Est etiam alium obstaculum seu peccati dimissi obligatio ad aliquam poenam temporalem, contra quod est clavis ministerialis, quam Christus contulit praelatis Ecclesiae. Q. 20, m. 1, p. 603 ; — Q. 20, m. 5, p. 607-608 ; — Q. 21, m. 2, a. 1, p. 615.

(4) (Confessio laicis facta) non accipit totam causam, nec etiam principalem causam, quae est reconciliatio facienda Ecclesiae. Q. 19, m. 1, a. 1, p. 596.

Digitized by Google

absolution déprécative et une absolution indicative (1). Par la première le prêtre implore de Dieu la rémission de la faute et de la peine éternelle ; par la seconde, il réconcilie le pécheur avec l'Église et remet une partie des peines temporelles. D'après Alexandre l'absolution indicative constitue seule la véritable absolution. C'est en effet à cette dernière seule qu'il donne le nom d'absolution tandis qu'il appelle l'absolution déprécative une « *deprecatio* » (2). Il en résulte que, seule, l'absolution indicative contribue « *ex opere operato* », à la rémission du péché, par la rémission des peines temporelles. Que l'absolution déprécative ne constitue point, d'après le Docteur franciscain, la véritable absolution sacramentelle résulte du fait qu'il soutient que l'absolution déprécative peut être faite aussi bien par des laïques que par des prêtres. Dans la solution de la question « si l'on peut indifféremment se confesser à un prêtre ou à un laïque » il distingue cinq sortes d'absolutions, à savoir « *potestas absolvendi auctoritatis, excellentiae, commissionis sive ministerii, ex merito vitae et ex unitate fidei* ». La première ne peut appartenir qu'à Dieu seul, la deuxième revient au Christ, la troisième aux prêtres, la quatrième aux saints personnages de l'Église et la cinquième à tous les fidèles. Toutefois les deux dernières absolutions constituent, d'après Alexandre, plutôt une imploration d'absolution, une absolution déprécative qu'une absolution proprement dite (3). L'efficacité de l'absolution déprécative constitue donc une simple efficacité d'intercession, commune à la prière du prêtre et à celle du laïque. Après cet exposé nous pouvons conclure que, d'après la doctrine du Maître Franciscain, l'absolution sacramentelle ne s'étend point « *ex opere operato* »

(1) In forma absolutionis praemittitur oratio per modum deprecativum et subjungitur absolutio per modum indicativum : et deprecatio gratiam impetrat et absolutio gratiam supponit. Q. 21, m. 1, p. 614. Notez encore que d'après Alexandre l'absolution proprement dite, l'absolution indicative suppose la grâce déjà présente dans l'âme. Elle ne s'étendrait donc point à la production de la grâce.

(2) Cfr. supra note 3.

(3) Multiplex est potestas absolvendi sicut dicunt quidam : quaedam est auctoritatis et haec est solius Dei. Alia est excellentiae et haec est Christi hominis. Alia est commissionis sive ministerii et haec est sacerdotis, cui est commissa potestas absolvendi in susceptione ordinis sacerdotalis. Alia est ex merito vitae, et haec est virorum sanctorum. Alia est ex unitate fidei et haec omnium fidelium. Illi duo modi ultimi potius dicunt impetrationem absolutionis vel implorationem quam efficaciam vel judicium. Q. 19, m. 1, a. 1, p. 596.

Notez que parmi les « quidam » auxquels Alexandre fait allusion il faut citer Praepositinus de Cremone, qui soutient la même théorie. Il écrit en effet : « Potest dici quod tribus modis aliquis solvit, de officio ut sacerdos, de merito ut quilibet sanctus, de fidei unitate ut quilibet catholicus. Nam dicit propheta « particeps ego sum omnium timentum te, etc. » Bibl. Vatic., Cod. Vat. lat. 1174, f. 60 r".

Digitized by Google

à la rémission de la faute et de la peine éternelle et que, dans le système pénitentiel d'Alexandre, la contrition occupe encore toujours la place la plus importante et constitue la partie la plus essentielle dans l'économie de la rémission de la faute et de la peine éternelle.

Quant à la doctrine d'Alexandre d'Alès relativement à la confession, il faut remarquer que, comme tous les premiers scolastiques, il ne déduit point la nécessité de l'aveu des péchés du fait que le sacrement de pénitence constitue fondamentalement un jugement, un tribunal et que, pour pouvoir rendre une sentence, il faut connaître les péchés. Il fonde au contraire la nécessité de la confession sur des motifs d'obligation (*necessitas obligationis*), sur des motifs de convenance (*necessitas congruentiae*) et sur des raisons d'utilité (*necessitas utilitatis*) (1). L'aveu des péchés est tout d'abord nécessaire d'une necessité d'obligation parce qu'il constitue l'objet d'un précepte et d'une institution du Christ ou de l'Église. Comme l'homme, s'il veut se sauver, est tenu d'observer tout ce que le Christ et l'Église ont institué et ordonné, il est conséquemment obligé de confesser ses fautes. Ce précepte est si rigoureux que, même si les fautes ont déjà été remises par la contrition, le pénitent est néanmoins encore tenu d'en faire l'aveu, s'il ne veut déchoir de la justice déjà acquise (2). La confession est ensuite nécessaire d'une nécessité de convenance, à cause de la réconciliation qu'elle opère entre le pénitent et l'Église. Par le péché en effet l'homme pèche contre Dieu et contre l'Église. Il se réconcilie avec Dieu par la contrition, tandis que par la confession il est réconcilié avec l'Église. Cette nécessité de l'aveu est appelée « nécessité de convenance » parce que, après avoir été réconcilié avec Dieu et conséquemment avec l'Église, il convient néanmoins, qu'en se confessant, le pénitent se montre extérieurement réconcilié (3).

(1) Necessario est confessio penitenti... Sed nota quod est necessitas obligationis sive tentionis, congruentiae et utilitatis et his modis necessaria est confessio penitenti. Q. 18 m. 2, a. 1. p. 547.

(2) Primo modo scilicet necessitatis est necessaria ratione praecepti sive institutionis Christi seu ecclesiae : necesse enim habemus facere ea, quae instituta sunt a Christo et ecclesia, ne peccemus per contemptum. Q. 18, m. 2, a. 1, p. 547. Confessio est instituta sub praecepto, et ideo quia ab hoc praecepto non absolvitur poenitens per susceptionem gratiae, contritus necesse habet confiteri etiam post justificationem, et si non confitetur, cadit a justitia. Q. 18, m. 5, p. 595.

(3) Secundo modo necessitatis scilicet congruentiae est necessaria ratione reconcialitionis cum ecclesia : peccator enim in Deum peccat et in ecclesiam : contritione autem reconciliamur Deo, confessione reconciliamur ecclesiae. Haec autem necessitas est congruentiae, quia facta reconciliatione peccatoris cum Deo, pariter effecta est cum ecclesia ; congruit tamen ut confitendo ostendat se Deo reconciliatum. Q. 18, m. 2, a. 1, p. 547.

Digitized by Google

Enfin la confession est encore nécessaire d'une nécessité d'utilité à cause des multiples effets salutaires, qu'elle produit dans le pécheur. Elle contribue en effet à mieux connaître la malice des péchés commis, par les instructions et les conseils reçus au saint tribunal de la pénitence. Elle constitue une satisfaction importante pour les fautes à cause de la confusion qu'elle excite dans le pécheur. Elle opère la rémission d'une partie des peines temporelles et l'augmentation de la grâce. Elle concourt enfin à la rémission de la faute, puisqu'il peut arriver que la contrition s'empare du cœur du pécheur dans la confession (1). Quant à l'objet de la confession, Alexandre soutient que les péchés mortels doivent être nécessairement avoués pour en obtenir la rémission, tandis que pour les péchés véniels il n'existe aucun précepte, aucune obligation, mais seulement une convenance de les confesser. Le Docteur Franciscain distingue en effet une double obligation, une double « *tentio* », à savoir l'obligation de nécessité et l'obligation de convenance. La première est absolument requise et exigée pour le salut, tandis que la seconde ne constitue qu'une convenance pour le salut. L'obligation de nécessité à son tour est double. En effet quelque chose peut être nécessaire au salut de telle sorte que si l'on ne s'en acquitte pas, on transgresse un précepte et qu'ainsi on tombe dans le péché. Le précepte de la confession annuelle constitue une obligation de ce genre. Ensuite quelque chose peut encore être nécessaire au salut, de telle sorte que, si on le néglige, on ne peut en aucune façon obtenir le salut. Le pécheur est tenu par une telle obligation à confesser les péchés mortels. Cette double obligation de nécessité est appelée dans la théologie moderne la nécessité de précepte et la nécessité de moyen. D'après la doctrine d'Alexandre, la confession des péchés mortels constitue donc une obligation stricte et est nécessaire d'une nécessité de moyen. Quant à la confession des péchés véniels, elle n'est obligatoire que d'une obligation de convenance et nullement de nécessité (2).

(1) Item tertio modo necessitatis, scilicet utilitatis, necessaria est propter multos utilitates, quae acquiruntur confessione. Est enim utilis ad peccati cognitionem : tenetur enim sacerdos confitentem instruere. Item ad satisfactionem : verecundia enim est magna pars satisfactionis : est enim quasi pallium pretiosum operiens peccatum a Deo puniendum ; ad poenae diminutionem vi clavium ; ad intercessorum multiplicationem ; ad augmentum gratiae ; ad remissionem culpae : quandoque enim non conteritur homo ante confessionem sed in ipsa confessione datur gratia contritionis ; ad cautelam futurorum ; ad Dei gloriam sive glorificationem. Q. 18, m. 2, a. 1, p. 547.

(2) Duplex est tentio, scilicet necessitatis et expeditionis. Una est qua omissa, non est salus, alia sine qua est salus, expedit tamen ad salutem. Tentio autem necessi-

Digitized by Google

Relativement au ministre de la confession, Alexandre d'Alès distingue une double confession, à savoir la confession sacramentelle et la confession, considérée comme acte de la vertu de la pénitence. La première doit être nécessairement faite aux prêtres, parce que ces derniers seuls ont le pouvoir de réconcilier les pénitents avec l'Église. Comme l'effet principal et primordial de la confession sacramentelle est constitué par la réconciliation avec l'Église, il en suit qu'elle ne peut être faite qu'aux seuls prêtres. Il en suit aussi que seule, la confession sacramentelle est obligatoire et que seule elle opère « *vi clavium* » la rémission d'une partie des peines temporelles (1). Il résulte donc de ce texte que seule, la confession, faite au prêtre, peut être considérée comme sacramentelle. Cependant, à côté de la confession sacramentelle, le Docteur franciscain distingue encore la confession, considérée comme un acte de la vertu de pénitence. Cette dernière ne doit pas nécessairement se faire à un prêtre mais, d'après la doctrine explicite d'Alexandre, elle peut être faite aussi à un laïque. Toutefois le Docteur irréfragable soutient que cette confession, faite à un laïque, ne peut jamais être considérée comme nécessaire et obligatoire pour le salut, pas même dans le cas de nécessité et en l'absence du prêtre. Dans ce dernier cas, en effet, il suffit d'avoir la volonté de se confesser à un prêtre pour obtenir la rémission de ses péchés (2).

Cependant si, d'après la doctrine d'Alexandre, le pécheur n'est jamais tenu d'avouer ses péchés à un laïque, il faut considérer néanmoins la confession faite à un laïque, comme salutaire et utile pour la rémission des péchés. En effet, nous avons démontré déjà que la confession contribue à la rémission des péchés, d'abord par la confusion, l' « *erubescentia* », qu'elle produit dans le pécheur et ensuite par les prières, la « *deprecatio* »,

tatis est duplex : una, qua omissa, est casus in culpam, qua fit transgressio praecepti, et hac tentione tenetur quislibet semel confiteri in anno. Alia est tentio necessitatis, qua omissa, non resurgitur a culpa, et hac tentitione tenetur confiteri mortalia : tentione autem, quae est expeditionis tantum tenemur confiteri venialia ; expedit enim ut confiteamur venialia. Q. 18, m. 4, a. 2. § 5. p, 574. — Omne peccatum mortale est confitendum. Q. 18, m. 4, a. 2, § 2. p. 571.

(1) Sed haec confessio (laicis facta) non est sacramentalis, licet sit opus virtutis, sed illa solum, quae ordinata est ad reconciliationem, quae fit per absolutionem et ligationem, quae potestas est solis sacerdotibus tradita : unde confessio solis sacerdotibus est facienda. Q. 19, m. 1, a. 1, p. 596.

(2) Ad illud quod objicitur quod cum sit necessitatis, debuit omnibus committi, dicendum quod non oportuit, nec debuit : non debuit, quia absolvere dicit actum alicujus personae auctoritatem habentis ; non oportuit, quia nullus volens habere sacerdotem et eo carens, privatur salute : sufficit enim sibi voluntas confitendi. Q. 19, m. 1. a. 1, p. 596.

Digitized by Google

adressées à Dieu par le confesseur. Or l'un et l'autre motif peut se réaliser dans la confession aux laïques. En effet toute confession, soit qu'elle soit faite à un prêtre, soit qu'elle soit faite à un laïque, produit de sa nature, la confusion, l' « *erubescentia* », qui humilient le pécheur et peuvent produire en lui les dispositions requises à l'infusion de la contrition et de la sorte à la rémission des péchés. Bien plus, la confession, faite à un laïque, sera ordinairement plus efficace à ce point de vue que la confession, faite au prêtre, parce que, ayant une horreur plus grande de se confesser à ses semblables qu'au prêtre, le pécheur aura une confusion et une « *erubescentia* » plus grande et conséquement sera mieux disposé à la réception de la grâce justificatrice. Ensuite, comme le laïque peut être monté à un degré de sainteté plus élevé que le prêtre, la prière, la « *deprecatio* », qu'il adressera à Dieu pour implorer le pardon des fautes, qui lui ont été confessées, sera plus efficace que celle du prêtre et obtiendra plus sûrement la grâce et, par elle, la rémission des péchés. Enfin, Alexandre donne encore une autre raison pour laquelle la confession aux laïques peut être utile au pénitent, à savoir à cause des conseils salutaires qu'il en recevra. En effet, comme le confesseur est obligé d'instruire le pénitent, il arrivera souvent que le laïque, à cause de sa science et de sa piété plus grandes, pourra donner des conseils et des exhortations plus efficaces que le prêtre. Pour toutes ces raisons Alexandre d'Alès continue à soutenir et à défendre l'utilité de la confession aux laïques et il en conclut que, parfois, il est non seulement permis, mais même qu'il est utile et qu'il convient de se confesser à un autre qu'à un prêtre (1). Cependant comme nous l'avons démontré plus haut, il n'admet nullement l'obligation stricte de la confession aux laïques, même dans le cas de nécessité et dans l'impossibilité de se procurer un prêtre : la volonté de se confesser suffit alors pour obtenir la rémission des péchés. Aux motifs énumérés auparavant, nous pouvons encore ajouter une autre raison pour laquelle Alexandre ne considère pas la confession aux laïques comme nécessaire et obligatoire, à savoir parce qu'elle ne peut réaliser la fin principale pour laquelle la confession sacramentelle a été instituée, notamment la rémission des peines temporelles et la réconciliation du pénitent avec l'Eglise. Le prêtre seul en

(1) Dicendum ergo quod licet, imo expedit quandoque confiteri peccata, sua alii quam sacerdoti ut scilicet juvetur ab eo, vel oratione, vel instructione ut erubescat et humiliatur confessione tali et sic mereatur erubescentia et humiliatione. Q. 19, m. 1, a. 1, p. 5 6.

Digitized by Google

effet peut opérer ces effets en vertu du pouvoir des clefs que le Christ lui a légué (1).

Quant au genre de péchés, qu'il serait utile de confesser aux laïques, Alexandre ne donne jamais une détermination précise à ce sujet, de sorte que de sa doctrine générale il résulte qu'il est licite de confesser au prochain aussi bien les péchés mortels que les péchés véniels. C'est là d'ailleurs la conclusion qui se dégage de toute la théorie d'Alexandre. De l'exposé de la doctrine du Docteur irréfragable au sujet de la confession aux laïques nous pouvons conclure que jamais il n'a considéré cette pratique comme nécessaire et obligatoire mais seulement comme licite, utile et salutaire pour la rémission des péchés.

Avant de terminer cette étude, il faut remarquer que Alexandre d'Alès est le premier théologien, qui distingue aussi explicitement et aussi nettement l'une de l'autre, la confession sacramentelle, faite au prêtre et la confession, faite à un laïque. Cette dernière ne constitue qu'un acte de la vertu de pénitence et ne peut point être considérée comme sacramentelle. Par cette distinction aussi formelle entre la confession sacramentelle et la confession, acte de vertu, le Docteur franciscain a posé le principe fondamental de la non nécessité de la confession aux laïques. La théologie postérieure s'emparera de ce principe pour établir non seulement que la confession aux laïques n'est pas nécessaire ni obligatoire, mais même qu'elle n'est d'aucune utilité pour la rémission des péchés. Au premier grand maître de l'École Franciscaine revient donc le mérite d'avoir sapé par la base la confession aux laïques, qui pendant les trois siècles antérieurs avait réussi à pousser des racines profondes et vigoureuses dans tout le domaine de la théologie et du droit canonique. Toutefois la disparition complète de cette pratique séculaire demandera des efforts multiples et répétés. Ce sera là l'œuvre des théologiens postérieurs, principalement de l'École Franciscaine, dont les représentants les plus dignes, comme saint Bonaventure, Richard de Mediavilla mais surtout le bienheureux Jean Duns Scot, travailleront sans relâche à ruiner, au point de vue théorique, la pratique de la confession aux laïques.

P. Amédée de Zedelghem
ord. min. cap.

(1) (Confessio laicis facta) non accipit totam causam, nec etiam principalem causam, quae est reconciliatio facienda ecclesiae. Q. 19, m. 1, a. 1, p. 596.

Digitized by Google

LES HISTORIENS DE LA RÉVOLUTION ET LA QUESTION DES RÉGULIERS

La question religieuse est l'une des plus importantes de l'histoire de la Révolution. L'Assemblée Constituante supprima le clergé comme ordre dans la nation et lui enleva ses prérogatives et ses propriétés particulières. « Au point de vue politique, dit un auteur non suspect d'antipathie pour la Révolution, cela, semble-t-il, aurait dû suffire; mais, obéissant à certaines inspirations jansénistes et philosophiques, l'Assemblée alla plus loin et entreprit de « constituer » l'Eglise de France sur des bases nouvelles, sans entente préalable avec le Souverain Pontife. En votant la *Constitution civile du clergé,* la Constituante envahit le domaine spirituel et commit sa plus grande faute. Cet acte eut en effet pour résultat de troubler les consciences, d'ouvrir l'ère des discordes religieuses, d'empêcher les catholiques sincères d'adhérer à la Révolution et de précipiter celle-ci dans les excès (1). »

On comprend, dès lors, combien l'étude de ces questions et de leurs conséquences est intéressante. Aussi cette période de notre histoire nationale qui commence en 1789, avec l'ouverture des Etats généraux, et qui se termine avec la proclamation du Concordat, en 1802, a été étudiée sous toutes ses faces. La Constitution civile du clergé, les serments, l'émigration, la déportation des prêtres réfractaires en exécution des lois du 26 août 1792 et du 19 fructidor an V, les pontons, les prisons, la guillotine, les noyades, toutes ces questions qui marquent les différentes étapes de la persécution révolutionnaire, ont fait l'objet de travaux historiques. Cependant une question a été

(1) Lavisse, *Histoire générale*, t. VIII, *l'Eglise et la Révolution*, p. 504. — M. C. Port, archiviste de Maine-et-Loire appelle la Constitution civile du clergé « une erreur grave, une organisation imaginée à l'encontre de la raison et de la justice ». *La Vendée Angevine*, I, 144.

Digitized by Google

laissée dans l'ombre, bien qu'elle fasse partie intégrante de cette histoire, nous voulons parler de la question des réguliers. Elle a été négligée par les historiens malgré l'intérêt qu'elle présente, ou s'ils en parlent, ce n'est que d'une manière incomplète.

Par le fait de leur documentation insuffisante, on connaît, mais d'une manière imprécise, la destruction de ces grands Ordres, de ces Congrégations importantes qui formaient une des armatures de l'ancienne France. On connaît, mais d'une manière assez vague, l'attitude de la Révolution vis à vis de ces Ordres, et, à part le fait brutal de leur suppression, on ne soupçonne pas la marche de leur désagrégation ; on ignore si les membres de ces Ordres n'ont pas tenté de réagir contre les décrets qui les supprimaient. De là des appréciations inexactes, des jugements hasardés sur ces Ordres dont on prétend cependant décrire « l'état d'âme ».

Il est vrai que cette question des religieux en 1790 est une question complexe ; c'est une question historique, mais c'est surtout et avant tout une question théologique, une question que l'on ne peut résoudre sans demander les lumières de la théologie et du droit canonique. Dès lors, on excuse les historiens laïques de ne l'avoir considérée que sous l'angle de l'histoire ; leur documentation ne laisse peut-être rien à désirer, cependant ils n'ont pu en déduire les conséquences que leur aurait fournies la théologie. Mais il est regrettable que l'on ait à constater les mêmes lacunes chez les historiens ecclésiastiques. Ils ont abordé la question et ils l'ont traitée en historiens ; cependant une étude plus approfondie de la question à la lumière de la théologie et de la législation ecclésiastique aurait peut-être modifié leurs appréciations et leur aurait fait porter des jugements moins sévères sur les religieux. Aussi, avant de mettre leurs opinions sous les yeux des lecteurs, il est nécessaire, croyons-nous d'étudier la législation de la Révolution par rapport aux réguliers, on pourra juger ensuite comment elle a été comprise par les historiens.

*
* *

Sous l'ancien régime, celui qui avait émis des vœux de religion était contraint par la loi civile à les observer. Par le fait de sa profession, il était frappé de certaines incapacités qui ressemblaient à la mort civile : il ne pouvait pas se marier,

Digitized by Google

même s'il n'était pas engagé dans les ordres sacrés ; il lui était interdit de posséder, et par suite de recueillir ou de transmettre une succession, aussi voyons-nous les religieux faire leur testament quelques jours avant leur profession ; enfin il était forcé de porter l'habit de son Ordre et de rester dans son couvent. Les supérieurs réguliers devaient faire « rechercher exactement les religieux apostats et les retenir dans leurs monastères ou dans quelque autre maison religieuse pour y faire pénitence de leur apostasie ». Dans le cas où le supérieur se trouvait dans l'impossibilité par lui-même de faire rentrer les fugitifs, et c'était l'ordinaire, l'autorité civile s'en chargeait, en employant même la force armée si la chose était nécessaire. On rencontre parfois, dans les Archives départementales, série de l'Intendance, des ordres du Ministre aux Intendants de province d'avoir à rechercher, pour cause de scandale, un religieux échappé de son couvent, de l'arrêter, de l'y ramener ou de l'enfermer dans certains autres couvents qui étaient en même temps maisons d'aliénés et maisons de correction. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si, dans l'histoire des abbayes, des monastères et des couvents, il est fait mention de «prisons fortes et douces», elles étaient établies au vu et au su de l'autorité civile qui y ramenait elle-même les fugitifs. Nous pourrions citer tel couvent où les municipaux, venus pour faire l'inventaire en mai 1790, ne furent pas surpris de trouver dans l'une de ces prisons un religieux que la police avait arrêté dans une de ses fugues. Telles étaient les sanctions que la législation ancienne appliquait aux trois vœux d'obéissance, de pauvreté et de chasteté.

L'Assemblée Nationale Constituante pouvait déclarer que la sanction civile ajoutée aux vœux était désormais abolie, qu'elle l'abandonnait uniquement à la conscience de chacun, mais qu'elle n'y contraignait plus personne. Mais son droit s'arrêtait là, elle ne pouvait aller plus loin sans porter atteinte à un droit politique, la liberté d'association, et sans empiéter brutalement sur le domaine de la conscience.

Au cours de la discussion sur les conditions requises pour l'éligibilité, l'Assemblée avait pris, comme en passant, le 28 octobre 1789, un arrêté plus grave qu'on ne voulait l'avouer. Le Comité des rapports avait reçu une adresse de plusieurs religieuses du couvent de l'Immaculée Conception, à Paris, dans laquelle elles dénonçaient la pression abusive exercée sur les novices pour les décider à prononcer leurs vœux. Le député

Digitized by Google

Rousselet rendit compte de ces lettres au nom du Comité, et demanda à l'Assemblée de vouloir bien s'expliquer sur la question des vœux, il proposait de défendre les vœux perpétuels et monastiques. Target demanda l'ajournement du fond et présenta le décret suivant : « Ouï le rapport....., l'Assemblée ajourne la question sur l'émission des vœux, et cependant, et par provision, décrète que l'émission des vœux sera suspendue dans les monastères de l'un et de l'autre sexe ». L'évêque de Nîmes demanda que l'émission des vœux fut suspendue seulement pour la communauté qui se plaignait. La division fut refusée, l'Assemblée fit sienne la motion Target et y ajouta ces mots : « Le présent décret sera porté de suite à la sanction royale et envoyé à tous les tribunaux et à tous les monastères. » Le roi accorda sa sanction le 3 novembre (1).

Le 17 décembre, jour où était décidée la première aliénation des biens ecclésiastiques, Treilhard déposa au nom du Comité ecclésiastique un rapport et un projet de décret en dix-sept articles concernant les ordres religieux. L'impression de ce rapport fut ordonnée. Mais l'évêque de Clermont, de Bonnal, président du Comité ecclésiastique, au nom duquel Treilhard

(1) Moniteur. Réimpress. II. p. 103.— Picot. *Mémoires*... V, p. 291. — Aulard, *La Révolution française et les Congrégations*, Paris, 1903, p. 13, 46.

Le point du jour. III. p. 181, *Bibl. Nat.*, L° 2 142. (Séance du 29 octobre 1789). D'après ce journal, la lettre adressée au Comité des Rapports, et lue en séance, avait été écrite par une seule religieuse : « C'est avec douleur, disait-elle, que je prends la liberté de vous prier de procurer un prompt secours pour empêcher la tenue de deux chapitres de novices que l'on veut nous faire recevoir malgré toutes les raisons d'une droite conscience. Je balance depuis quelques jours ; daignez seconder ma confiance, et que l'interdit soit annoncé à toute la communauté assemblée, sans quoi je ne répondrai pas qu'on ne nous le cache et qu'on passe outre. La maison doit être connue et mon nom enseveli : je serais fort malheureuse si vous m'honoriez d'une réponse. Il y aurait du risque ; vous savez, Monsieur, que l'inquisition a beaucoup d'espions, je laisse à vos lumières à pénétrer le reste que je veux m'éviter le chagrin de détailler. » Nous n'avons pas retrouvé cette lettre dans les papiers de l'Assemblée, et nous n'en connaissons pas l'auteur ; mais sur 24 religieuses de chœur qui se trouvaient au couvent de l'Immaculée Conception, rue Neuve-Saint-Honoré; la plus jeune en religion avait fait profession au mois de juillet précédent. Y-eut-il pression pour la décider à prononcer ses vœux ? Nous l'ignorons, mais il est permis d'en douter, car elle ne demanda pas à sortir lors de l'inventaire. Il y avait encore une novice qui venait de prendre l'habit et une postulante. Une seule demanda à profiter de la liberté, et nous sommes portés à croire que c'est l'auteur de la lettre citée ci-dessus. Elle se nommait : Marie Marguerite Françoise Goupil, en religion Sœur St-Edme, née à Paris en 1756, elle avait été élevée au couvent de l'Immaculée Conception, où elle fit profession en Juin 1788. Après sa sortie du cloître, elle épousa Jacques René Hébert (le Père Duchesne), et fut guillotinée à 38 ans, le 24 germinal an II (13 avril 1794), le même jour que Chaumette, Gobel et autres. *Arch. Nat.*, LL 1647 ; D XIX. — Paul Destrée, *Le Père Duchesne, d'après des publications récentes*, Paris in-8.— *Liste générale et complète des guillotinés*, p.20, N.588.

Digitized by Google

avait déposé son rapport, protesta et déclara n'avoir eu part en aucune manière, ni directement, ni indirectement à la rédaction de ce rapport. « Je le dois d'autant plus, dit-il, qu'étant président du Comité, je pourrais être soupçonné d'avoir participé à ce travail ». L'Assemblée remit à une époque ultérieure l'examen du projet.

En attendant, le Comité ecclésiastique demanda que le nombre de ses membres fut doublé. On lui en adjoignit quinze nouveaux, parmi lesquels, seul, l'abbé de Montesquiou votait avec la droite, la majorité était donc acquise à l'avance aux idées les plus avancées.

Le 11 février, Treilhard donna lecture de son rapport, il serait plus juste de dire de son réquisitoire contre les religieux. Il part de cette double idée : 1° que le Clergé a besoin lui aussi de cette régénération générale d'où la Constituante entend faire sortir une France rationnellement constituée; 2° que le clergé régulier, « après de si grands services rendus à la religion, à l'agriculture et aux belles-lettres », s'est laissé corrompre, a cessé d'être utile et pèse à beaucoup de religieux « qui regrettent une liberté dont aucune jouissance ne compense aujourd'hui la perte ». Il ne concluait pas cependant à la suppression de tous les couvents; mais : 1° la loi ne reconnaîtrait plus de vœux solennels; en conséquence, tout religieux pourrait désormais sortir du cloître et prendre rang dans le clergé séculier, « sauf ensuite son recours à l'autorité ecclésiastique, en ce qui concerne le lien spirituel seulement »; 2° les Ordres, « jugés utiles aux sciences, à l'éducation publique et au soulagement des malades », vivraient et pourraient se recruter; les autres disparaîtraient immédiatement ou dans un avenir rapproché : en principe, ils seraient supprimés, mais un certain nombre de maisons subsisteraient pour les religieux fidèles à leurs vœux, avec défense de recevoir des novices; 3° des pensions égales seraient assurées à tous les religieux sortis du cloître et des traitements égaux aux religieux qui y demeureraient; 4° leurs privilèges et exemptions seraient supprimés et les religieux assujettis sans exception à la juridiction des évêques ».

L'évêque de Clermont, s'appuyant sur les cahiers du clergé, protesta au nom de l'Eglise dont le projet Treilhard méconnaissait les droits, de la religion dont on détruisait un appui, des droits de l'homme « dont le plus grand est de choisir le genre de vie qu'il lui plaît » et proposait ce contre-projet :

Digitized by Google

1° aucun Ordre religieux ne sera supprimé à moins qu'il ne soit vraiment réduit ; 2° la loi permettra aux religieux de se séculariser, mais à condition qu'ils y soient autorisés auparavant par la puissance spirituelle. Le discours de l'évêque de Clermont fut accueilli et souvent interrompu par des murmures, des éclats de rire et même par des huées.

L'évêque de Nancy, de la Fare, étudia la question surtout au point de vue financier. Il démontra que si l'on ajoutait à toutes les dépenses que l'on voulait couvrir avec les biens du clergé les pensions des cinquante-deux mille religieux des deux sexes existants en France, « il ne resterait rien de ces vastes possessions qui naguère excitaient l'envie, mais dont la déplorable dilapidation fera pitié ». L'opposition n'avait rien à répondre aux chiffres de l'orateur, la suite des temps n'a fait qu'en confirmer l'exactitude. Mais il s'agissait bien d'économies pour ces révolutionnaires, qui demandaient avec Garat la suppression des Ordres religieux dans l'intérêt de la religion, de l'éducation, des indigents, des familles, des finances, des droits de l'homme enfin, dont les établissements religieux étaient la violation la plus scandaleuse.

Ils n'accueillirent pas mieux le discours de l'abbé de Montesquiou. Il voulut leur démontrer que la question des vœux était une de celles qui échappaient à la compétence de l'Assemblée, et qu'elle ne pouvait légiférer sur cette matière. Il proposa même cette formule conciliatrice : « la loi ne reconnaît plus de vœux solennels, mais elle reconnaît le droit d'association ». Malgré tous ces efforts, malgré Grégoire, qui jugeait la mesure impolitique et dangereuse, l'« Assemblée, se souvenant peut-être des précédents, de Port-Royal et des Jésuites, en un mot, du droit de vie et de mort que s'étaient octroyé les anciens rois sur les Ordres religieux, vota, le 13 février, la proposition Treilhard encore aggravée par Thouret et Barnave. Le décret fut donc porté en ces termes :

Article I. — L'Assemblée nationale décrète, comme article constitutionnel, que la loi ne reconnaîtra plus de vœux monastiques solennels de l'un et l'autre sexe ; déclare, en conséquence, que les ordres, dans lesquels on fait de pareils vœux, sont et demeurent supprimés en France, sans qu'il en puisse être établis de semblables à l'avenir.

Article II. — Tous les individus de l'un ou l'autre sexe existants dans les maisons religieuses pourront en sortir en faisant leur déclaration devant la municipalité du lieu ; et il sera pour-

Digitized by Google

vu à leur sort par une pension convenable... Il sera pareillement indiqué des maisons où pourront se retirer ceux qui ne voudront pas profiter de la disposition du présent décret. Déclare, au surplus, l'Assemblée qu'il ne sera rien changé à l'égard de l'éducation publique et des établissements de charité, jusqu'à ce que l'Assemblée nationale ait pris un autre parti.

Article III. — L'Assemblée excepte expressément les religieuses à se réunir de plusieurs maisons dans une (1).

Tel est le fameux décret sur les ordres religieux, qui supprimait d'un trait de plume tout ce qu'une longue suite de siècles avait amassé. Pour légitimer cette suppression, on avait accumulé les raisons, on avait même parlé de scandales. Mais, de ce que les corps ecclésiastiques avaient besoin de réforme, et tous étaient d'accord sur ce point, il ne s'ensuivait pas qu'il fallût les détruire. « L'institution au fond était bonne, dit Taine, et, si l'on y portait le fer, il fallait au moins, en retranchant la portion inerte et gâtée, conserver la portion vivante et saine. Or, pour ne prendre que les ordres monastiques, il y avait alors plus de la moitié qui étaient dignes de tous les respects » (2). Mais dans la cité nouvelle que l'on voulait construire, il n'y avait pas de place pour les religieux, tout au plus pouvait-on les tolérer jusqu'à leur mort et leur servir une maigre pension.

C'était donc l'inauguration d'un régime nouveau. Jusque-là, rien de violent. Les portes des cloîtres sont ouvertes ; ceux qui veulent déserter leurs serments en ont la liberté ; de leur côté, ceux que leur conscience y maintient fidèles gardent le droit de n'être point parjures. Les religieux sortis du cloître touchent en outre une pension (Décret des 20 et 26 février 1790) et rien n'est plus juste puisque les biens du clergé ont été confisqués, et que, par suite, la nation a succédé aux obligations de ceux qu'elle a dépouillés. La quotité de cette pension ne fut fixée qu'après de longs débats. Grégoire demandait une pension égale pour tous ; mais on décida qu'il serait attribué aux religieux mendiants sept cents livres jusqu'à cinquante ans, huit cent livres jusqu'à soixante-dix ans et mille livres

(1) Moniteur. Réimpress. III, p. 372.— *Rapport fait au nom du Comité ecclésiastique, le jeudi 17 décembre 1789, sur les ordres religieux*, in.-8, 1790. — *Opinion de M. l'évêque de Clermont sur les ordres religieux prononcée dans la séance du 11 février*, in.-8, 1790. — Picot, *Mémoires* V, p. 411. — *Dictionnaire de Théologie catholique, V° Constitution civile du clergé*, III, col. 1544 et seq.

(2) Taine. *Les origines de la France contemporaine. L'Anarchie*, T. I, L. 2, ch. II, p. 256.

Digitized by Google

après soixante-dix ans. Les religieux non mendiants devaient avoir, selon les mêmes divisions, ou neuf cents, ou mille, ou douze cents livres. L'abbé de Montesquiou fit adopter un amendement qui assimilait les anciens jésuites aux religieux de cette dernière classe : « Vous ne refuserez pas, disait-il, votre justice à cette organisation célèbre, dans laquelle plusieurs d'entre vous ont fait, sans doute, leurs premières études, à ces infortunés dont les torts ont peut-être été un problème, mais dont les malheurs n'en sont pas un ». Quant aux frères convers, on leur assignait trois cents livres jusqu'à cinquante ans, et quatre cents après cet âge.

En revanche, les religieux demeuraient incapables de succéder et de recevoir par donation entre-vifs ou par testament autre chose que des pensions viagères ; cette incapacité cessait pourtant lorsqu'ils se trouvaient en présence du fisc. Un décret du 18 vendémiaire an II décida même que les ci-devant religieux et religieuses seraient désormais admis à partager les successions qui s'ouvriraient à leur profit, sauf à voir leurs revenus diminués en conséquence. Cette dernière disposition avait sans doute pour but d'alléger les charges du trésor.

Un décret des 8-14 octobre 1790 ayant aboli par son article 23 les costumes particuliers de tous les ordres religieux, une difficulté s'éleva. On se demanda si l'Assemblée avait entendu prohiber par là le port du costume, ou le rendre simplement facultatif. Le 11 mars 1791, elle se décida pour cette dernière opinion. Mais un an après, le 18 août 1792, tous costumes religieux étaient *abolis* et *prohibés* sous les peines les plus sévères.

Mentionnons encore un décret du 13 mars 1791, qui laisse aux Départements le soin de désigner les maisons de vie commune dans l'étendue de leur territoire. De trop nombreux départements se crurent autorisés par ce décret à grouper ensemble dans la même maison des religieux d'ordres différents, ou bien à distribuer, au gré de leurs caprices et dans des maisons qui ne pouvaient les recevoir, tous ceux qui avaient opté pour la vie commune. C'était un moyen déguisé de supprimer cette vie commune, les religieux, même les mieux disposés se refusant à se prêter à ces combinaisons.

« Il résulte de ce décret (celui du 13 février) que l'ancienne « mort civile » qui frappait les religieux est abolie, et notamment que la loi ne les oblige pas à rester dans leur couvent malgré eux. Mais la loi ne les oblige pas non plus à en sortir.

Digitized by Google

En d'autres termes, le décret ne dissout pas les ordres religieux : les couvents sont ouverts, ils ne sont pas fermés. La loi ne reconnaît plus comme corporations *légales* les congrégations où l'on prononce des vœux solennels, mais elle ne les regarde pas non plus comme illicites ; elle se borne à refuser la sanction civile aux anciennes incapacités qui frappaient les religieux. C'est ainsi que le décret fut interprété à l'époque, et cette interprétation résulte jusqu'à l'évidence des nombreux décrets qui suivirent et qui déterminèrent la façon dont les religieux qui optaient pour la vie commune devaient être installés et groupés dans les monastères (1). »

Ce n'est pas là précisément la conclusion qui s'imposera à tout lecteur impartial. Nous n'en sommes pas encore évidemment à la dissolution brutale des couvents telle qu'elle eut lieu l'année suivante, mais à part la brutalité, le résultat est à peu près le même, ou plutôt, disons mieux, en 1792, il ne restera plus que quelques couvents d'hommes à fermer, car ils l'auront à peu près été en 1791. En effet, le décret pose d'abord en principe que dans les villes où il y a plusieurs couvents du même ordre, on n'en laissera subsister qu'un seul, quel que soit le nombre des religieux qui peuplent les autres, qui par le fait sont supprimés. En outre, toutes les autres maisons qui ne renferment pas ou ne peuvent pas abriter vingt religieux, sont irrémédiablement condamnées. Cela étant, combien y avait-il de couvents ouverts en 1791 dans chaque département ? Une maison pour les religieux rentés, une autre pour les non-rentés ou mendiants, et pas davantage, et encore on n'en trouve pas partout, les autres ont été fermées, les religieux expulsés, les bâtiments et le terrain mis en vente. Et l'auteur que nous citions plus haut ajoute : « Sans doute, le décret du 13 février n'était pas inspiré par une pensée de bienveillance pour les ordres religieux mais il serait injuste de le présenter dans une motion antilibérale ». Vraiment ? Mais que manque-t-il donc à ce décret pour qu'il soit antilibéral ? Le fétichisme de la loi fait oublier à l'auteur où commence et où finit le vol.

Le décret du 11 février sur les ordres religieux a donc été jugé de diverses manières, il importe donc de l'étudier attentivement pour éviter les appréciations erronées que certains auteurs, même sans le vouloir, ont portées sur les réguliers.

(1) Lavisse, *op. cit.*, p. 511.

Digitized by Google

Le projet Treilhard, on l'a vu plus haut, ne faisait aucune différence entre les religieux et les religieuses, leur sort était le même. En principe, les uns et les autres étaient condamnés à disparaître, cependant un certain nombre de maisons subsisteraient pour ceux et celles qui voudraient rester fidèles à leurs vœux, mais avec défense de recevoir des novices. Des pensions seraient assurées à ceux qui sortiraient du cloître aussi bien qu'à ceux qui y demeureraient. Au cours de la discussion, l'abbé de Montesquiou, après avoir parlé des religieux, plaida aussi la cause des religieuses. « Je demande, disait-il, que les religieuses soient exemptées de l'article de votre décret qui ordonne la réunion de plusieurs maisons dans une seule. Vous ne pouvez ni ne devez les forcer à renoncer à leurs habitudes. Au reste, qu'y gagneriez-vous ? Si quelques maisons sont riches, il en est beaucoup de très pauvres ; nous en connaissons un grand nombre qui vivent avec deux cent-cinquante livres par personne. » Il proposa donc un décret en conséquence. L'Assemblée déclara d'abord « qu'il ne serait rien changé quant à présent, à l'égard des maisons chargées de l'éducation physique et des établissements de charité ». Un député reprit l'amendement de l'abbé de Montesquiou sur les religieuses, et demanda qu'elles ne pussent pas être réunies en nombre inférieur à celui de dix. Cet amendement fut rejeté. On fit observer à l'Assemblée que la justice et la loyauté française ne permettaient pas de traiter ainsi de malheureuses religieuses ; que les avantages à retirer de la vente de leurs biens ne seraient pas considérables, et qu'il fallait éviter de se charger d'un trop grand nombre de pensions. On applaudit de tous les côtés de la salle, et le texte de l'abbé de Montesquiou, mis en délibération, fut voté. Il revint en discussion lors de la lecture du procès-verbal au sujet d'une erreur qui s'était glissée dans la rédaction. Après délibération, il fut décrété que les *religieux* seuls qui voudraient continuer la vie commune, seraient tenus de se retirer dans les maisons désignées, les religieuses seraient exemptes de cette disposition du décret, ainsi qu'il était spécifié dans l'article III.

Après la promulgation de ce décret, il y avait donc une différence essentielle entre les religieux et les religieuses. Aux interrogations des officiers municipaux, celles-ci n'avaient qu'un mot à dire : *je reste* ou *je sors*. Dans ce second cas, la porte s'ouvrait pour laisser passer celle qui avait opté pour la vie privée ; mais celles qui avaient choisi la vie commune

Digitized by Google

restaient dans la maison, sans qu'il fut question de translation ailleurs. Pour les religieux, au contraire, la situation était toute autre. Si les partisans de la vie privée pouvaient sortir, les autres devaient attendre qu'il plût à l'administration de leur désigner les maisons où ils devraient se retirer pour continuer la vie commune. Pour les religieuses, chaque maison était maison de vie commune quel que fût le nombre de celles qui l'occupaient ; pour les religieux, au contraire, la loi spécifiait qu'ils devaient se réunir au nombre de vingt au moins dans chaque maison de réunion ; si ce nombre n'était pas atteint, même avec des membres d'un ordre différent, les religieux étaient expulsés et la maison mise en vente. L'adjonction de religieux d'un autre ordre répugnait à tous, nous dirons plus loin pourquoi ; beaucoup de maisons de réunion ne purent atteindre le nombre fixé par la loi, nos en donnerons la raison, tout cela explique la fermeture de presque tous les couvents d'hommes en 1791, tandis que les couvents de femmes ne furent fermés qu'en août 1792.

Loin de nous la pensée de prétendre que les religieuses vivaient en paix dans les couvents et à l'abri des tracasseries de l'administration ; bien au contraire, leurs revenus étaient sous séquestre, et elles devaient se contenter de la pension que la nation leur distribuait d'une main avare. Mais du moins elles étaient chez elles, elles n'avaient pas comme les religieux la préoccupation d'un gîte ; ceux-ci, au contraire, étaient expulsés de leur couvent. La situation des uns et des autres diffère absolument, et l'on a peine à comprendre que l'on ait essayé d'établir entre eux un parallèle.

Nous n'avons certes pas la pensée de déprécier la conduite des religieuses au début de la Révolution, nous admirons leur courage et leur vaillance au moment des inventaires, nous applaudissons quand nous les voyons tenir en échec les officiers municipaux, nous sommes heureux de constater que celles qui sortirent furent une infime minorité, et que par là même les déclamations des philosophes en faveur des victimes du cloître ne reposaient pas sur des fondements solides, mais nous ne croyons pas, par respect pour la vérité, pouvoir aller plus loin. Nous nous abstenons de dénombrer les religieuses qui sortent et de faire la comparaison avec les religieux qui optent pour la vie privée, nous l'avons dit, la situation n'est pas la même, toute comparaison est déplacée, les conclusions que l'on se permet d'en tirer sont fausses, elles abaissent les religieux

Digitized by Google

sans motif, elles exaltent à faux les religieuses qui, après tout, n'ont pas besoin de ces calculs pour être grandes devant l'histoire, elles ne demandent que la vérité.

* * *

Mais une question se pose : combien d'individus cette loi atteignait-elle, combien y avait-il de religieux en France en 1790 ?

« Le total de tous les moines doit osciller autour de 23.000 », dit Taine (1). L'auteur des *Origines de la France contemporaine* dit justement « osciller », car il est difficile, pour ne pas dire impossible, de déterminer avec exactitude le nombre des religieux à la fin de l'ancien régime.

Lorsque le projet de décret sur la suppression des réguliers vînt en discussion à l'Assemblée nationale constituante, Treilhard dit qu'il y avait en France 17.000 religieux, ou tout au plus 18.000. Sur la remarque d'un député qu'il était nécessaire de connaître le nombre des religieux avant de statuer sur leur sort, Treilhard insista : « Voici le fruit de mes recherches sur le nombre, dit-il. On compte en France *dix-huit mille* religieux au plus. Non seulement avant de vous présenter cette assertion, j'ai travaillé moi-même à en connaître la vérité, mais encore sur cela j'ai consulté plusieurs membres de cette Assemblée, qui, par état, devaient avoir des notions exactes à ce sujet. J'ai consulté notamment M. l'agent général du clergé. Ses calculs ont été conformes aux miens, à la différence seulement qu'il ne croit pas que le nombre des religieux soit tout à fait aussi considérable que je l'ai cru moi-même.—Vous ne connaissez pas le nombre des religieux, lui répondit Martineau. On vous dit qu'il s'élève à dix-sept mille ou dix-huit mille ; mais il reste encore les religieuses, dont le nombre est de trente mille : voilà cinquante mille individus dont il faut assurer le sort. »

Ainsi donc ceux qui devaient légiférer sur le sort des religieux ignoraient le nombre de ceux qu'ils voulaient supprimer. Bien mieux, ils parlaient de leur attribuer une pension, et ils ne s'inquiétaient pas de savoir à combien d'individus ils feraient cette largesse, par là même si les ressources dont ils disposaient leur permettraient de faire cette générosité. Une chose nous étonne, c'est que l'agent général du clergé, qui par la nature de ses fonctions se trouvait en rapport avec

(1) *Origines de la France contemporaine*, t. I, note 1.

Digitized by Google

le clergé régulier, n'en connaissait le nombre que d'une manière approximative, ou plutôt bien au dessous de ce qu'il était en réalité. Généralement les auteurs sont d'accord pour dire avec Boiteau : « Il ne paraît pas qu'il y eut plus de 25.000 religieux en France en 1790 (1) ».

Après un siècle, nous sommes peut-être un peu mieux documentés. Dans les premiers mois de 1790, le Comité ecclésiastique reçut, sur sa demande, les listes de tous les Ordres religieux. Ces listes, qui se trouvent aux Archives Nationales, ont été consultées par Taine, et par elles on peut connaître, à quelques unités près, le nombre des membres des Ordres réunis en Congrégations. Mais à côté de ces Congrégations, il y avait encore, sous la règle de saint Benoît et de saint Augustin, un certain nombre de maisons isolées, indépendantes les unes des autres et connues sous les noms de Bénédictins anciens, Bénédictins exempts et d'Augustins sous la juridiction des évêques. Les onze maisons de Bénédictins exempts avaient été supprimées par la Commission des Réguliers, cette classe de religieux devait être à peu près éteinte en 1790. Mais à la même époque, les anciens Bénédictins avec leurs soixante-dix maisons, les Augustins soumis aux évêques avec leur quarante-six résidences, et qui avaient cependant payé leur tribut à la fameuse Commission, comptaient encore des abbayes prospères, surtout dans le nord de la France. Qu'il nous suffise de citer : Anchin, Hasnon, Marchiennes, Saint-Waast, Hautmont, Liessies, Maroilles, Le Saint Sépulcre de Cambrai, Saint-Bertin, Saint-Amand, Arrouaise, Eaucourt, Hénin-Liétard, Maroeuil, Mont-Saint-Eloi, Saint-Aubert, Cysoing, Cantimpré, Valenciennes, et d'autres. Bénédictins et Augustins ont dû, eux aussi, envoyer au Comité ecclésiastique leurs états de situation, mais on ne les rencontre pas tous aux Archives. Il faut bien aussi l'avouer, les états des religieux n'ont pas été dressés conformément à la loi qui exigeait les noms, prénoms, âge, lieu de naissance ; les uns donnent ces renseignements, les autres se contentent de donner les noms de religion. Quelques supérieurs inscrivent les noms de leurs sujets qui sont dans les missions, les autres les omettent. L'abbé général des Prémontrés ne connaît pas le nombre exact de ses religieux ; il écrivit au Comité ecclésiastique qu'il y a entre 420 et 430 membres dans l'ancienne observance, et entre 360 et

(1) Moniteur. Réimpress. III, p. 400, 414 et 415. — Boiteau, *Etat de la France en 1789*, Paris, 1861, p. 176.

Digitized by Google

390 dans la réforme (1). Pour toutes ces causes, on comprend la difficulté que l'on éprouve à dénombrer les religieux. Si nous relevons aux *Archives nationales*, dans les papiers du Comité ecclésiastique, l'état nominatif des congrégations suivantes, nous trouvons :

Grands Augustins	694	Carmes déchaussés	555
Augustins réformés	250	Grands Carmes	853
Bénédictins de Cluny	301	Chartreux	1144
Bénédictins de St-Maur	1699	Dominicains	1172
Bénédictins de St-Vanne	612	Feuillants	148
Cisterciens	1806	Génovéfains	570
Prémontrés	430	Mathurins	310
Prémontrés réformés	390	Minimes	584
Capucins	3797	La Merci	31
Cordeliers	2074	Chanoines réguliers du Sauveur	203
Récollets	2176	Total : 20.312.	
Fontevristes	76		
Tiers-Ordre régulier de S. François	367		

Si l'on ajoute à ces congrégations les maisons soumises à l'ordinaire, et les ordres religieux fondés aux XVIe et XVIIe siècles et que l'on désigne sous le nom de Clercs réguliers, le total se rapprochera du chiffre de 23.000 que nous avons donné d'après Taine (1).

Quant aux religieuses, sûrement plus nombreuses que les

(1) J. B. Lécuy, dernier abbé général de Prémontré, eut, dit-on, la faiblesse de prêter serment. C'est peut-être pour expier sa défaillance qu'il refusa toute pension de la Révolution, dit l'abbé Sicard. Il termina sa vie dans la solitude, à l'ombre des grands bois qui environnent Prémontré. On le voyait, pensif, s'asseoir sur les hauteurs voisines, contempler son ancienne abbaye déserte, les immenses étangs creusés par ses prédécesseurs, et les ruines matérielles préparées par une décadence morale dont lui-même n'avait pas su complètement se défendre.— Nous ignorons si J. B. Lécuy prêta serment, mais nous savons que loin de terminer sa vie dans la solitude de Prémontré, il mourut à Paris, avec le titre de vicaire général, le 22 avril 1834, à 94 ans. — Voir *L'Ami de la Religion*, t. XXXI, p. 34 ; XXXII, p. 96 ; XXXIII, p. 56 ; XXXVIII, p. 48 ; XL, p. 56 ; LXXIX, p. 598-613.

(2) « Un quart de siècle ne s'était pas écoulé depuis la réunion de la Commission des Réguliers jusqu'à la Révolution, écrit l'abbé Sicard *(La vieille France monastique, ses derniers jours, son état d'âme, d'après des documents inédits). (Revue des deux Mondes*, 15 novembre 1909), et durant ce temps, de 1766 à 1790, il s'était opéré une énorme diminution constatée par les chiffres officiels. On comptait 26674 religieux en 1770 et seulement 16235 en 1790, soit une perte de 10439 en vingt ans. De 1766-1770 à 1790, l'ordre de Cluny a passé de 671 religieux à 301 ; l'ordre de Citeaux de 1873 à 1624 ; la Congrégation de Saint-Maur de 1917 à 1652 ; les Cordeliers de 2395 à 1544 ; les Capucins de 4397 à 2674 ; les Récollets de 2534 à 1558 ; les Dominicains de 1441 à 1001 ; les Génovéfains de 662 à 567 ; les Chartreux de

Digitized by Google

religieux, il est également impossible d'en fixer le nombre. Nous avons vu qu'à l'Assemblée constituante on l'évaluait à 30.000; Taine propose le chiffre de 37.000; Boiteau va jusqu'à 50.000 et suppose 10.000 couvents en 1790, mais il ajoute : « Rien n'autorise à choisir un chiffre plutôt qu'un autre. » Cependant ce chiffre de couvents parait exagéré par rapport au nombre de religieuses, et il réduit le personnel de chaque monastère à cinq personnes, ce qui est manifestement insuffisant. Nous possédons l'état de situation de 136 couvents de l'Ordre de saint François : Clarisses et Tiers-Ordre régulier, depuis les Chapitres nobles et royaux de l'Ordre de sainte Claire de Migette, de Montigny et de Lons-le-Saunier, où l'on n'entrait qu'en faisant preuve de plusieurs quartiers de noblesse, jusqu'aux modestes congrégations franciscaines vouées à l'instruction et au soin des malades. Nous trouvons

1004 à 821. — *Arch. Nat.* D XIX, n. 10 à 12. — *Bibliot. nat. man. français*, n. 13857-13858.

On trouve le même texte mot pour mot dans l'ouvrage de l'abbé Sicard : *Le Clergé de France pendant la Révolution. T. I. L'effondrement.* Paris, 1912, p. 277 s. Cet ouvrage n'est que le développement en plusieurs volumes des articles de la *Revue des Deux Mondes,* et il reproduit les mêmes erreurs et les mêmes appréciations fantaisistes. « J'ai été déçu en parcourant ces articles, écrivait le R. P, X. Faucher, O. P. dans l'*Année Dominicaine,* 1911, p. 542, on y trouve sans doute des anecdotes racontées avec humour, mais le tout est bien ancien ; nous avons lu souvent les mêmes appréciations ; et la rhétorique est impuissante à les rajeunir. M. Sicard ne semble pas soupçonner le travail immense que réclamerait l'étude d'un *seul* des ordres religieux, vivant à cette époque si complexe, où rien (même dans les monastères) ne ressemblait à la nôtre, et il prétend nous livrer un état d'âme ! »

Nous aurons à revenir sur ce que nous avons appelé les appréciations fantaisistes de l'abbé Sicard, bornons-nous pour le moment à contester ses chiffres pour le nombre de religieux en 1790. Il a été trompé par son correspondant qui n'a pas su lire les documents de la série D XIX. Nous avons donné les chiffres que Taine y avait consultés, nous avons seulement modifié ceux des quatre branches de l'ordre de Saint François, nos recherches personnelles nous permettant d'élever le nombre de religieux dont nous possédons les noms dans nos archives. Pour ce qui concerne les Dominicains, le P. Faucher possède des notes sur 1250 religieux (*Année Domicaine,* 1912, p. 110). Non seulement le nombre des Chartreux n'était pas descendu de 1004 à 821, entre 1766 et 1790, comme le dit l'abbé Sicard, mais il était même en augmentation, ainsi qu'on peut le constater aux Archives Nationales (D XIX, 11), où l'on peut lire au sujet des Chartreux : 821 Pères et 323 Frères qui donnent un total de 1144 religieux en 66 chartreuses. M. de la Gorce trouve dans les relevés conservés aux archives 20975 religieux et 27393 religieuses, en tout 48368 personnes. Il pense que, tenant compte des congrégations qui n'ont pas envoyé leur déclaration, ce chiffre doit-être grossi d'un cinquième pour les hommes, de plus d'un quart pour les femmes, ce qui donnerait pour la France entière, en 1790, une population globale de 60.000 religieux et religieuses (*op. cit.*, t. I, p. 168). L'abbé Mouret, *Histoire générale de l'Eglise.* T. VII. *L'Eglise et la Révolution,* p. 95, dit à son tour que de 1768 à 1790, les quatre Ordres qui suivaient la Règle de Saint François d'Assise avaient perdu à eux seuls 3756 religieux profès !

Digitized by Google

dans ces maisons, en 1790, 3.271 religieuses, ce qui nous donne une moyenne de 24 pour chaque communauté. Nous sommes loin de connaître toutes les communautés franciscaines; celles dont nous avons les états sous les yeux sont situées dans tous les diocèses de France, et il y a lieu de croire que celles qui nous échappent possèdent à peu près le même personnel. On ne peut que regretter l'absence des états des religieuses dans les papiers du Comité ecclésiastique, et on ne connaîtra donc le nombre des couvents et celui des religieuses que le jour où les Archives des Départements auront révélé leurs secrets; d'ici là toutes les hypothèses sont permises. Mais si l'on ajoute aux religieuses franciscaines celles qui suivent les règles de saint Augustin, de saint Benoît et de saint Dominique, puis les Cisterciennes, les Fontevristes, les Carmélites, les Ursulines et les Visitandines, le chiffre total ne sera peut-être pas éloigné de celui de 37.000 donné par Taine.

L'Assemblée Constituante, avons-nous dit, ignorait combien il y avait de religieux en France, elle était peut-être encore moins bien renseignée sur le nombre des religieuses. Néanmoins, dans son incroyable prétention de tout refaire, aussi bien l'Eglise que la société, après avoir tout détruit, elle voulut régler le sort des religieuses, et avec une ignorance, une étourderie et un aveuglement incompréhensibles, elle décida de leur enlever tous leurs biens et de leur donner à la place une pension. Elle ignorait, il est vrai, de combien sa première mesure avait grevé le budget, elle vota sans se demander quelle charge imposeraient à l'Etat les pensions des religieuses, dont le nombre lui était inconnu. Mais peu importait, l'état religieux était supprimé en France, les vœux des révolutionnaires étaient satisfaits.

Le nombre des réguliers ne nous est donc connu que d'une manière approximative, nous connaissons mieux la loi qui les supprime, il nous reste à nous demander comment cette loi a été comprise, en d'autres termes, comment on a écrit l'histoire.

***

Lorsque les historiens de la Révolution abordent la question religieuse, et se trouvent en présence d'une des faces de cette question, celle des réguliers, les uns l'abordent sans idées préconçues, et, sans dissimuler les abus de l'ancien régime, ils savent rendre justice aux religieux, et ils ne les enveloppent

Digitized by Google

pas tous dans la même réprobation. D'autres dédaignent cette question de moines, la regardant comme une chose négligeable, ou encore comme une question à laisser dans l'ombre à raison des scandales qu'elle pourrait réveiller.

« Nous savons tout ce qu'on doit reprocher aux religieux en 1790, écrit l'abbé Julien Loth, c'est une raison pour ne pas les charger outre mesure. La vérité nous oblige à reconnaître qu'ils étaient en général très relâchés, et s'il fallait écrire l'histoire du clergé régulier du diocèse pendant la Révolution, nous reculerions devant ce pénible sujet. Qui le croirait ? il y avait parmi eux des francs-maçons (1). »

Cependant quelques pages plus loin, l'auteur se trouve amené à s'occuper du clergé régulier, c'est quand il arrive à la Terreur. Les prêtres déportés sont enfermés à Saint-Vivien de Rouen. Il y a parmi eux des Bénédictins, des Chartreux, des Capucins, des Récollets, des Carmes, même un religieux de Grandmont, dont l'ordre a été supprimé depuis longtemps par la Commission des Réguliers, ce sont des Prêtres et des Frères convers, ils ont été arrêtés pour refus de serment et pour avoir administré les sacrements. Dira-t-on que ces futurs martyrs (70 mourront de faim et de misère sur les pontons de Rochefort, et parmi eux, 20 religieux) étaient des relâchés ? Leurs réponses lors de l'interrogatoire prouvent clairement le contraire; et que les ordres d'où ils sortent étaient dégénérés et ne méritent pas que l'on écrive leur histoire ? Assurément il y avait des taches et des faiblesses dans l'ancien régime; mais quel était donc le corps qui était à l'abri de ces misères ? Dira-t-on que le clergé séculier en était exempt, et que celui de Rouen était sans reproche ? Saluons très bas tous ces martyrs à quelqu'Ordre qu'ils appartiennent et quelle que soit leur dignité; les prêtres séculiers paient la rançon de leurs collègues infidèles, comme les religieux celle de leurs confrères apostats. Les Ordres religieux avaient commencé avec des saints, il convenait qu'au moment de disparaître ils fussent glorifiés par des martyrs, qui expient ainsi magnifiquement la honte que la conduite de certains moines avait fait rejaillir sur l'Ordre tout entier. Mais si l'on parle de ces victimes, et il paraît difficile de s'en dispenser, il semble nécessaire d'étudier l'histoire de l'Ordre d'où ils sortent. On ne peut passer à côté d'eux en indifférents sous

(1) *Histoire du cardinal de la Rochefoucauld et du diocèse de Rouen pendant la Révolution*, in-8. Evreux, p. 259.

Digitized by Google

peine d'être accusé de partialité ; et comme les Ordres religieux occupent une place importante dans l'histoire de l'Eglise, négliger volontairement leur histoire équivaut à ne pas vouloir connaître toute la vérité.

Mais, dira-t-on, ces moines étaient en pleine décadence, il y avait chez eux de grands désordres et de grands abus et, dans tous les couvents, sauf quelques exceptions, on n'observait plus les lois de l'austérité et de la discipline monastiques. C'est la thèse des détracteurs des religieux. « Mais la plupart du temps, écrit Montalembert, comment connaissons-nous ces abus ? C'est par les moines eux-mêmes, qui nous les apprennent avec tristesse, mais intimement convaincus que le mal qu'ils dénoncent à la postérité ne résulte pas nécessairement de leur institut. Il était au contraire en contradiction formelle avec leur Ordre, et le meilleur et le seul remède à ce désordre était le retour à la règle primitive. Ils parlent d'abus, mais, dit Lacordaire, l'abus ne prouve rien contre quoi que ce soit, et s'il fallait détruire ce dont on abuse, c'est-à-dire ce qui est bon en soi et corrompu par la liberté de l'homme, Dieu lui-même devrait être arraché de son trône inaccessible, où trop souvent nous faisons asseoir auprès de lui nos passions et nos erreurs (1) Signalés et flétris dès l'origine de l'institut monastique par les saints et les docteurs qui en furent les plus ardents apologistes, continue Montalembert, combattus, poursuivis, réprimés par les auteurs de toutes les règles et de toutes les réformes, ces abus et ces scandales renaissaient périodiquement, comme les têtes de l'hydre, quelquefois sous des dehors nouveaux, mais toujours en se greffant sur ce vieux fonds de corruption et de perversité qui se retrouve dans toutes les consciences et les perversités humaines. La vertu modeste et silencieuse de la grande majorité des moines contrebalançait les abus exceptionnels et continuait de mériter l'admiration des hommes et la clémence de Dieu ».

Ces justes réflexions concernent tous les ordres monastiques et donnent les raisons internes de tous les abus. Mais ne pourrait-on pas dire que pour les Ordres rentés, Bénédictins, Cisterciens, Prémontrés, il y avait une autre cause qui avait fait naître et qui entretenait les désordres et les abus ? Nous voulons parler de la *commende*, « cette lèpre de l'ordre monastique, qui avait pour résultat de livrer le titre d'abbé avec

(1) Lacordaire. *Discours sur les études philosophiques*, cité par Montalembert, *Les Moines d'Occident*, introduction, P. CLIV.

Digitized by Google

la plus grande partie des revenus d'un monastère à des ecclésiastiques étrangers à la vie régulière, trop souvent même à de simples laïques, pourvu qu'ils ne se fussent point mariés... Le magnifique patrimoine de la foi et de la charité, créé et grossi par les siècles, expressément consacré par ses créateurs au maintien de la vie régulière et commune et au soulagement des pauvres, se trouva transformé en caisse fiscale, en dépendance du trésor royal, où la main des souverains puisait à volonté pour essayer d'en rassasier la rapacité de leurs courtisans, et, comme on l'a dit, pour assouvir et asservir leur noblesse... Que l'on se figure ce que pouvait devenir dans la plupart de ces monastères, dépouillés de leurs prérogatives les plus essentielles, de leurs véritables raisons d'être, et métamorphosés en fermes exploitées par des étrangers, cinq ou six malheureux moines, abandonnés à eux-mêmes, écrasés sous le poids de leur gloire passée et de leur abaissement moderne ! Comment s'étonner du progrès du relâchement, de la décadence spirituelle et intellectuelle ? Ne dirait-on pas autant de corps de garde, ou des soldats, oubliés par leur armée, sans chef et sans discipline, et naturellement exposés et presque condamnés à tous les débordements de l'oisiveté ? La vie s'en retirait peu à peu, non seulement la vie religieuse, mais toute vie. Malgré l'attrait que pouvait offrir aux âmes vulgaires une existence molle et riche, désormais sans charges et sans mortification, on ne trouvait pas assez de religieux pour peupler ces sanctuaires déshonorés. » (Montalembert, *op. cit.* p. CLIX).

Voilà la cause du mal (1). Et quand on constate d'autre

(1) Les abbayes en règle n'échappaient pas cependant aux impositions royales ; elles étaient grevées de pensions qui absorbaient une part chaque jour plus grande de leurs revenus, les menses conventuelles diminuaient et les moines devenaient moins nombreux. En 1774, la célèbre abbaye de Saint-Bertin, à Saint-Omer, payait 70.000 livres de pension au cardinal de Choiseul, et 20.000 à divers parasites. Les autres charges étaient de 45 à 50.000 livres, les moines n'avaient pour vivre que le surplus des revenus et ils étaient encore 50 à cette époque. (Ch. Gérin. *Les Bénédictins français avant 1789. Revue des questions historiques*, juillet 1876.) Il ne faudrait pas croire cependant que les victimes de ces spoliations soient restées indifférentes en face de ces abus de la commende, et n'aient pas cherché à se défendre elles-mêmes contre cette cause du relâchement que l'on faisait retomber sur elles. Les archives des anciens Parlements renferment d'innombrables requêtes de pauvres moines réduits à la portion congrue, se plaignant des abbés et des prieurs commendataires, et de l'impossibilité où ils se trouvaient de remplir leurs devoirs monastiques. Mais ces procès traînaient toujours en longueur, il était difficile, en effet, d'aller à l'encontre de la volonté royale, puis les fils de ces parlementaires, que l'on avait faits d'Eglise, avaient leur part dans ces dépouilles des moines aussi bien que

Digitized by Google

part que les abbayes en règle, c'est-à-dire débarrassées de la commende et pouvant élire elles-mêmes leur abbé, étaient plus régulières et se recrutaient plus facilement, on ne peut ne pas regretter que le mal de la commende ait pu s'établir en France et ait tari les sources de la vie religieuse dans ces abbayes découronnées. Le concile de Trente émit, il est vrai, à ce sujet, des vœux qui ne furent pas exaucés, il décréta des prohibitions qui ne furent jamais exécutées. Trop d'intérêts étaient en jeu et se liguaient pour éluder les décrets du concile, et la commende, dont rien n'arrêtait les ravages, régna en maîtresse jusqu'à la Révolution. Il était question parfois de réforme dans les assemblées du clergé de France, mais c'était surtout sur les Ordres religieux que l'on voulait faire porter cette réforme et, pendant ce temps, tous les évêques, même ceux qui étaient en réputation de sainteté, possédaient au moins une abbaye en commende, tous les vicaires généraux percevaient les fruits d'une abbaye ou d'un prieuré, ni les uns ni les autres ne se faisant scrupule de vivre aux dépens des religieux.

Les Ordres mendiants n'avaient pas à se défendre contre cette lèpre de la commende, et les abus que l'on pouvait signaler chez eux ne provenaient que des misères humaines, et pour les réformer il suffisait de revenir à l'observance primitive de la règle. Si l'on constate chez eux une diminution de personnel, il ne faut pas en chercher la cause dans l'affaiblissement des observances. Ordinairement, la dépopulation des couvents provient de causes extérieures, par exemple : la multiplicité des Ordres nouveaux, les lois civiles et les entraves qu'elles apportent au recrutement des vocations.

Comme preuve que tous les Ordres religieux étaient relâchés en France, au moment de leur suppression, on fait état de suppliques, de rapports adressés par des religieux de plusieurs Ordres à l'Assemblée Constituante. On cite la lettre lue dans la séance du 28 septembre 1782, et que 13 Bénédictins Clunistes de Saint-Martin des Champs à Paris envoyèrent à l'Assemblée pour lui offrir d'appliquer aux besoins de l'Etat les biens de leur Ordre ; ils ne dissimulaient pas leurs vœux pour la *liberté* dont ils voulaient jouir comme Français. D'autres suppliques du même genre se trouvent encore dans les papiers

les cadets de la noblesse. En définitive, devant tous ces ennemis désireux de profiter de leurs richesses, les moines étaient condamnés d'avance, et ils étaient obligés de céder, au grand dommage de la vie religieuse.

Digitized by Google

du Comité ecclésiastique, elles proviennent de religieux Prémontrés, Chartreux, Minimes, Franciscains, Augustins, etc. Tous les Ordres, ou peu s'en faut, sont représentés par quelques-uns de leurs membres dans ce concert de récriminations contre l'état religieux. Personne n'a encore exhumé de la poussière des archives ces rapports de moines mécontents, dans lesquels l'historien ne trouve rien à glaner. On ne connaît que celui de Saint-Martin-des-Champs, on insiste sur le cas de ces Clunistes « heureux de secouer le joug de l'obéissance », on y voit la preuve du relâchement de tous les religieux. Mais qui donc a songé à se demander s'il n'existe pas une contre-partie, et si dans tous les Ordres des religieux fervents n'ont pas protesté contre le relâchement de leurs confrères ?

Or cette contre-partie existe, et pour l'honneur des Ordres religieux il est nécessaire de la faire connaître, elle montrera que tous les membres ne sont pas solidaires du dérèglement de quelques-uns.

Dom Courtin, Supérieur général de l'Ordre de Cluny, écrivit à l'Assemblée que cinq religieux de Saint-Martin-des-Champs protestaient contre la présence de leur nom au bas de la lettre lue en séance, et affirmaient que c'était à tort. Quelques jours plus tard, trois autres religieux, dont le maître des novices, le sous-prieur et un ancien prieur protestaient contre la présence de leurs noms : « Nous sommes, disaient-ils, dans les sentiments contraires aux vues contenues dans la dite lettre, et nous désirons très sincèrement rester dans notre état. » Le Supérieur général des Clunistes et ses assistants adressèrent à l'Assemblée une autre lettre dans laquelle, après avoir déclaré « que les religieux de Cluny ont fait à Dieu à la face des autels et en présence des hommes vœu et serment de stabilité dans leur Ordre, c'est-à-dire de vivre en commun dans les maisons dépendantes de leur Ordre, sous la direction de leurs Supérieurs légitimes », ils ajoutent : « La plus grande et la plus saine partie de l'Ordre de Cluny, ainsi que les supérieurs majeurs eux-mêmes désirent vivement et implorent auprès des augustes représentants de la nation la conservation de leur existence en communauté régulière ». Enfin, une dernière lettre de Dom Courtin et de ses assistants donne les noms des révoltés dont « le projet était surtout de casser le procureur pour s'emparer de l'administration entière de la maison (1) ». Et maintenant est-il permis de conclure du par-

(1) *Arch. Nat.* C. 98. D. XIX, 14.

Digitized by Google

ticulier au général et dire que tous les Clunistes étaient relâchés parce que six d'entre eux avaient élevé l'étendard de la révolte ? Ne vaut-il pas mieux ajouter foi à Dom Courtin et aux autres religieux de Saint-Martin-des-Champs qui monteront à l'échafaud, à Paris, le 9 germinal an II (29 mars 1794) et qui nous affirment que la plus saine partie de l'Ordre demandait la conservation de leurs communautés ?

Il en est de même des autres Ordres. Les demandes de sécularisation faites à l'Assemblée par des religieux n'étaient que le fait d'individus *aussi mécontents de leur Ordre que leur Ordre l'était d'eux*. C'est ce que soutint un père Minime dans une lettre où il s'élevait contre pareille demande faite par un religieux de son Ordre, au nom, disait-il, de la province des Minimes de Paris, quoique cette demande, rejetée par une partie de la province et ignorée de l'autre, n'eut été adoptée que par deux particuliers. Citons encore un rapport anonyme d'un Capucin de Guyenne, rapport écrit en 1790, et qui accuse la province religieuse d'être un foyer de despotisme, de brigue et de cupidité. Ce rapport trouve sa contre-partie en beaucoup d'autres pièces, notamment dans une belle adresse à l'Assemblée nationale de la communauté des Capucins de Bazas. Mentionnons encore à l'autre bout de la France un autre document inconnu. C'est l'éloquente pétition des Capucins de Lorraine pour leur maintien intégral avec les procès-verbaux de la séance tenue à cet effet par toutes les communautés, signés par chaque religieux. « Nous désirons, disent les Capucins de Nancy, de vivre et de mourir dans l'observance de nos anciens et constants usages, et nous protestons contre quiconque oserait nous charger d'avoir eu ou d'avoir d'autres sentiments. » A la suite nous lisons : « Auxquelles protestations, dont j'ai eu connaissance, j'adhère, quoique je n'ai pas l'honneur d'être de l'Ordre de saint François, mais étant par mon état abbé bénédictin de Saint-Léopold de Nancy. *D. Pierson*. Auxquelles protestations j'adhère pareillement, quoique je n'ai pas l'honneur d'être de l'Ordre de saint François, mais de l'Ordre de saint Bruno. En foi de quoi j'ai signé, *F. J. B. de Barthélemi*, Chartreux de Bosserville-lès-Nancy. » Tous les couvents de Capucins de Lorraine remettent des protestations semblables à l'évêque de Nancy pour être déposées sur le bureau de l'Assemblée, ainsi que les couvents de Cordeliers de Mirecourt, Raon, Rosières, Briey, Sainte-Marie-aux-Mines, Vic, Varenne, Toul et Nancy (1). Ces énergiques protesta-

(1) *Arch. Nat.* C. 101.

Digitized by Google

tions de tous les Franciscains de Lorraine, qui peuvent se résumer dans cette phrase de celle des Capucins de Bruyères : *plutôt la mort que la perte de notre état,* compensent abondamment les avances qu'ont faites à la Révolution quelques religieux oublieux de leur vocation.

Un autre reproche que fait aux réguliers l'auteur de l'*Histoire du Cardinal de la Rochefoucauld,* c'est qu'il y avait parmi eux des francs-maçons.

C'est une chose que l'on ne peut nier, bien qu'elle paraisse au premier abord incroyable : les francs-maçons recrutaient des adeptes dans le clergé séculier aussi bien que parmi les religieux. « Implantée en France en 1726, dit J. Godefroy, la franc-maçonnerie se développa si rapidement que, vers la fin du siècle, il n'était de si petit centre qui n'eût sa loge. Princes, magistrats, prêtres, bourgeois, — les têtes de la société, en somme, — s'étaient laissés gagner par les idées qui semblaient libérales et larges d'un bonheur plus grand pour l'humanité, et par le principe d'une égalité qui plaisait aux petits et dont les grands ne voyaient pas la fausseté (1). » Avant de porter un jugement sur ces événements du passé, il est nécessaire de les considérer, non pas avec la connaissance plus exacte que l'expérience nous en a fait acquérir aujourd'hui, mais avec la connaissance qu'en avaient les gens de l'époque, c'est-à-dire il faut se placer au milieu de la France de la fin du XVIIIe siècle. Et de même que nous ne pouvons pas prétendre juger les religieux de ce siècle d'après les règles du droit en usage actuellement dans l'Eglise, nous ne devons pas davantage chercher à apprécier leur conduite d'après notre mentalité du XXe siècle. (2)

(1) *Les Bénédictins de Saint-Vanne et la Révolution*, p. 65.

(2) Parmi les évêques de France, si quelques-uns réprouvaient la Franc-maçonnerie, d'autres la considéraient comme une chose indifférente. De Conzié, archevêque de Tours, écrivait le 18 juin 1778 à Loménie de Brienne, archevêque de Toulouse (tous deux étaient membres de la Commission des Réguliers) : « Le P. Etienne, gardien de Nantes, parait réunir la très grande pluralité des suffrages (pour la charge de Provincial des Cordeliers de Touraine) : j'ignore s'il les mérite. *L'évêque de Quimper m'en a écrit beaucoup de mal, ce qui ne m'empêcherait pas d'en penser beaucoup de bien*, surtout s'il est vrai, que l'évêque de Nantes en rende un témoignage favorable. *Il m'a paru plaisant que le grand reproche du Seigneur Saint-Luc,* (l'évêque de Quimper) contre ce religieux *est qu'il est Franc-Maçon.* Suivant lui Franc-Maçonnerie et impiété sont une même chose » Et dans une autre lettre du 31 juillet, de Conzié annonce à Brienne l'élection du P. Etienne et ajoute : *Peut-être n'est-il pas très fervent, peut-être même est-il Franc-Maçon, ce qui déplait à M. de Quimper* ; mais ce dont je vous réponds, c'est qu'il a de l'esprit. (Ch.

Digitized by Google

En ce moment-là, la société française était en ébullition, toutes les classes réclamaient des réformes et protestaient contre les abus. Des théories nouvelles, des systèmes inconnus surgissaient de toutes parts, parmi ces institutions nouvelles il faut citer la franc-maçonnerie. Ses loges se trouvaient partout, et au moyen de certaines œuvres de façade et de leur étiquette, elles attiraient des adeptes, mais beaucoup d'entre elles étaient plutôt des ateliers destinés au recrutement et à la formation des francs-maçons que la franc-maçonnerie elle-même. Elle se présentait sous les dehors d'une société philanthropique, appelait ses membres à se livrer à la bienfaisance envers les malheureux, leur en facilitait même les moyens. Et l'on comprend que cette initiative, à une époque où la charité était cantonnée dans les instituts religieux, ou laissée à l'initiative privée, produisait des effets considérables et lui gagnait de nombreuses et honorables sympathies.

Aussi rien d'étonnant si l'on voit sur les listes de certaines loges, qui ont été publiées, une nombreuse nomenclature de membres du clergé, de la noblesse, de l'industrie, des savants, des artistes, qui se sont fait affilier. Nous voyons figurer sur ces listes des professeurs de philosophie et de théologie, des religieux de tous les ordres, les noms les plus illustres de la noblesse, des notabilités, qui vont se faire un nom dans l'histoire. La période de 1770 à 1780 fut surtout marquée par un prosélytisme intense dans les rangs du clergé (1).

Cependant il y avait longtemps que les Papes avaient publié des Bulles contre la franc-maçonnerie : Clément XII en 1738, Benoît XIV en 1751. Mais les Parlements avaient refusé de les enregistrer, elles n'étaient donc pas fulminées en France; quelques membres du clergé pouvaient peut-être les connaître

GÉRIN, *Les Monastères Franciscains et la Commission des Réguliers*. Revue des questions historiques, t. XVIII, 1875, p. 113).

(1) Le Comte de Maistre lui-même, parmi tant d'autres, fit partie de la Franc-Maçonnerie. « Maistre allait en Loge, écrit G. Goyau (*La pensée religieuse de Joseph de Maistre*, Paris, 1921, p. 12), malgré la prohibition des papes, et malgré la « mauvaise opinion » qu'avait de l'ordre maçonnique l'évêque de Chambéry. Les documents pontificaux à cette époque étaient à demi déchus de cette influence qu'à la voix même de l'auteur du *Pape* le XIXe siècle leur restituera : se heurtant aux frontières au lieu de planer au dessus d'elles, ils étaient comme humiliés par la dure nécessité de cogner à la porte des Parlements, pour se faire enregistrer, et l'on s'habituait facilement à ne voir en eux que des opinions de la puissance spirituelle, livrées aux disputes des hommes. Il ne semble pas qu'à aucun moment de sa vie les bulles de Clément XII et de Benoît XIV contre les sociétés secrètes aient inquiété Maistre ».

Digitized by Google

par certains journaux étrangers qui les avaient publiées, mais, en vertu des idées admises, elles étaient inopérantes, n'ayant pas reçu les lettres d'attache du gouvernement. Parmi les prêtres et les religieux, ceux qui ne faisaient pas profession publique de gallicanisme et qui admettaient l'autorité du Pape, se ressentaient néanmoins de l'atmosphère gallicane dans laquelle ils vivaient, et ils restaient toujours soupçonneux et défiants à l'endroit de tout ce qui venait de Rome. Dans les Ordres religieux qui comptent peu ou pas des leurs parmi les appelants de la Bulle Unigenitus, nous voulons parler des Franciscains, on rencontre cependant quelques-uns qui fréquentent les loges, ou qui sont au moins affiliés à la franc-maçonnerie. Quelle pouvait bien être leur mentalité ? Que l'on en juge par le fait suivant :

Le Père Antoine Germain, Cordelier, Docteur de Sorbonne, Gardien du couvent de Troyes, avait été admis parmi les membres de la R. Loge de saint Jean, constituée à l'*Orient* de Troyes sous le titre de *la Régularité,* par les Gardes du corps en garnison dans cette ville, le 4 mars 1787. Il était encore en charge quand le président du district se présenta au couvent pour en faire l'inventaire, en 1790. Le Père Gardien pria le président du district d'attendre qu'il eût réuni ses religieux. Il leur représenta les offres qu'on venait leur faire, tous s'empressèrent de répondre qu'ils souscrivaient d'avance à la décision qu'il donnerait. « Vous voyez, Monsieur, dit le P. Germain au président, combien est libre la volonté de mes confrères. En conséquence, je vous déclare, tant en leur nom qu'au mien, que, loin d'avoir à nous repentir de nos engagements et de penser à les rompre, nous nous félicitons d'avoir embrassé la règle de saint François, que nous voulons vivre et mourir fidèles à cette règle, et que nous profitons de votre présence pour renouveler nos vœux et les confirmer en tant que besoin est (1).» Son affiliation à la franc-maçonnerie ne faisait pas oublier ses devoirs au Gardien de Troyes. Nous sommes portés à croire que parmi les prêtres et les religieux qui se laissèrent attirer dans les loges, beaucoup le firent sans connaître le but de la franc-maçonnerie, et les uns et les autres qui s'y étaient égarés de bonne foi, en sortîrent lorsqu'ils connurent le danger.

(A suivre) P. ARMEL.

(1) Abbé PRÉVOST, *Histoire du diocèse de Troyes pendant la Révolution*. I, p. 104.

Digitized by Google

PASCAL ET SAINT-ANGE

LES INFORTUNES DE JACQUES FORTON, SIEUR DE SAINT-ANGE, D'APRÈS QUELQUES DOCUMENTS INÉDITS

Dans une étude que nous avons publiée en 1923 (1), nous avons essayé de donner quelques indications assez précises sur la personne et les écrits de Jacques Forton, sieur de Saint-Ange, qui devait disputer à Rouen avec Blaise Pascal sur des matières de philosophie et de théologie. Nous voudrions, dans les pages qui vont suivre, exposer les événements de la vie de Saint-Ange qui entourent immédiatement sa rencontre avec Pascal et qui l'ont suivie.

* * *

En 1647, nous trouvons Saint-Ange, docteur en théologie de Bourges, ex-capucin, à Rouen où, selon toute apparence, il était venu solliciter un bénéfice. Comment l'ancien capucin venait-il réclamer un bénéfice ? Nous ne savons pour quelles raisons Jacques Forton a quitté l'ordre des Capucins. Nous savons tout au moins maintenant, d'après une pièce inédite que nous avons rencontrée et que nous allons produire, que « pour le repos de

(1) *Un philosophe victime de Pascal, Jacques Forton, sieur de Saint-Ange, et ses écrits*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1924 (Extrait des *Archives de philosophie* Paris, Gabriel Beauchesne, 1923, cahier III, p. 122). — Nous rappelons les deux principaux travaux jusqu'ici publiés sur la question : Ch. Urbain, *Un épisode de la vie de J. P. Camus et de Pascal*, dans la *Revue d'histoire littéraire*, de 1895, t. II, p. 1, et Charles Robillard de Beaurepaire, *L'affaire Saint-Ange, épisode de la vie de Blaise Pascal à Rouen*, Rouen, imprimerie Cagniard, 1901, que nous voulons seulement compléter. C'est Victor Cousin qui le premier fit connaître les pièces de cette affaire dans la *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, novembre-décembre 1842, puis dans ses *Etudes sur Pascal*, Paris, Didier, 1857. Les appréciations qu'il avait portées sur le sujet étaient sans doute assez justes, puisqu'elles ont été soutenues par les deux auteurs qui ont repris plus à fond ce même sujet.

Digitized by Google

sa conscience, salut de son âme et autres considérations, il avait été contraint de sortir » de cet Ordre, et qu'il était ainsi tombé dans l' « irrégularité ». Pour pouvoir passer le reste de sa vie en qualité de prêtre séculier, il alla jusqu'à Rome, jusqu'au Pape, alors Urbain VIII, pour obtenir dispense de l'irrégularité qu'il avait encourue, et pour être habilité comme prêtre séculier. Il déclare, en dédiant au marquis d'Etampes-Valençay la troisième partie de *la Conduite du jugement naturel,* qu'il a profité de ce voyage pour présenter son ouvrage au Pape, et que le Pape a approuvé son livre de vive voix, et l'a béni. Ce voyage dut s'effectuer avant 1637, année où parut la première partie de cette *Conduite,* et nous croyons voir dans l'exemple placé en l'un des chapitres relatifs à la logique : « Urbain VIII est un des plus judicieux Papes qui aient occupé la chaire de Saint-Pierre », comme un cri de reconnaissance.

Le Pape l'avait renvoyé, pour son affaire avec les Capucins, devant l'Inquisition du Saint-Office qui, par des lettres obtenues le 1er janvier 1639, l'avait, à son tour, renvoyé devant le nonce en France, Giorgio Bolognetti, pour obtenir la dispense sollicitée. Celui-ci ordonna de faire une information sur « la probité, les mérites et la capacité » du solliciteur, et, après cette enquête, accorda à Saint-Ange, par des lettres données à Lyon le 17 septembre 1639, une dispense de toute irrégularité, et la permission de passer le reste de ses jours « en la qualité et l'habit de prêtre séculier » et de posséder des bénéfices. Saint-Ange fit signifier ces lettres, le 26 octobre 1639, au provincial des Capucins de la province de Paris à laquelle il avait appartenu. Le provincial ne forma aucune opposition à leur exécution. Craignant malgré tout que, s'il obtenait un bénéfice, les Capucins ne lui suscitassent des difficultés au moment de sa prise de possession, Saint-Ange demanda au roi des lettres patentes qui l'autorisaient à posséder en toute tranquillité des bénéfices jusques à la somme de dix mille livres de revenu et au-dessous dans toute l'étendue du royaume. Ces lettres patentes lui furent accordées le 6 février 1646, c'est-à-dire au moins neuf ans après sa sortie des Capucins. Il y est bel et bien qualifié de : « Jacques Forton, sieur de Saint-Ange ». La plupart des écrivains qui en parlent, disent de lui : « Jacques Forton, en religion frère Saint-Ange », ou encore « Jacques Forton, dit Saint-Ange ». Mme Périer n'arrive même pas à lui donner un nom. Voici ces lettres patentes :

Digitized by Google

Permission à Jacques Forton de tous bénéfices. (1)

Louis, par la grâce de Dieu Roy de France et de Navarre à tous ceux qui ces présentes lettres verront, salut, sçavoir faisons que désirant le bien, promotion et advancement en l'Esglise de nostre amé et feal Jacques Forton, sieur de Saint Ange, natif de nostre ville du Mans, docteur en théologie et cy devant relligieux profès de l'ordre des Capucins de la province de Paris, avons d'icelluy receu la tres humble supplication contenant que pour le repos de sa conscience, salut de son âme et autres considérations ayant esté contraint de sortir de l'ordre des capucins, il se seroit rettiré auprès de Sa Saincteté pour obtenir dispense de l'irrégularité qu'il avoit encourue et estre habilité pour vivre le reste de ses jours en qualité de prebstre secullier pour obtenir laquelle dispense sadicte Saincteté auroit renvoyée ladicte supplication à la sacrée Inquisition du Sainct Office de laquelle il auroit obtenu lettres le premier janvier mil six cens trente neuf par lesquelles il auroit esté renvoyé par devant le sieur Georges Bologneti Evesque de Rietti et nonce pour sa dicte Saincteté auprès du feu Roy nostre tres honnoré Seigneur et père, en conséquence desquelles lettres ledit exposant se seroit pourveu auprès du dit sieur nonce pour obtenir ladite dispense, lequel auroit ordonné qu'auparavant d'accorder audit exposant ladicte dispense, information seroit faicte de sa probité, de ses mérites et de sa capacité pour cy après luy estre sur ce pourveu, laquelle information ayant esté faicte et après avoir icelle examinée ledit sieur nonce, en vertu desdictes lettres de ladicte inquisition, l'auroit par ses lettres données à Lyon le dix septièsme jour de septembre de ladicte année mil six cent trente-neuf dispensé de toute irrégularité et à icelluy permis de vivre le reste de ses jours en qualité et en l'habit de prebstre seculier avec la faculté de pouvoir tenir et posséder toute sorte de bénéfices et de jouir de tous les autres droicts et privilèges, immunités, exemptions, franchises et prérogatives desquelles jouissent les autres prebstres séculiers, lesquelles lettres ledit exposant auroit fait signiffier à nostre amé et féal le père frère provincial des Capucins de ladicte province de Paris le vingt sixième jour d'octobre de ladicte année mil six cens trente neuf quy n'auroit formé aucun empeschement à l'exécution d'icelles. Toutefois, encore que ladicte dispense soit en probante forme, neantmoings ledit exposant craint que quelques personnes soubz le prétexte d'irrégularité ne le trouble en la possession et jouissance des bénéfices esquels il pourroit estre nommé par nous ou par aultruy, au moyen de quoy il nous a très humblement supplié et requis luy vouloir octroyer nos dictes lettres sur ce requises et necessaires.

A ces causes et autres considérations à ce nous mouvants, nous

(1) Arch. Nat. Vs. 1233, f°. 104 v°. et suiv.

Digitized by Google

avons permis et octroyé, permettons et octroyons de nostre grace specialle, pleine puissance et authorité royalle audit exposant qu'il puisse et luy soit loisible de tenir, posséder et accepter dans l'estendue de nostre Royaume, pays et terres de nostre obéissance, tous et chascuns, les bénéfices séculiers et autres dignités ecclésiastiques desquelles il pourroit estre cy après justement et canoniquement pourveu, à bon et juste tiltre non desrogeant aux saincts decretz, indults et concordats d'entre le Saint Siège apostolicque et Nous, ny pareillement aux droicts, franchises et libertés de l'Esglise gallicane, et d'iceux bénéfices prendre et en percevoir les fruictz, proffictz, revenus et esmoluments jusques à la somme de dix mil livres et au dessoubz du revenu pour chascun an, et d'iceux jouir et user plainement et paisiblement tout de mesme que sy ledict exposant n'avoit point faict profession dans l'ordre desdicts capucins et sans qu'au moyen des statutz et ordonnances faictes par nous et nos prédécesseurs roys contre les relligieux qui sortent des cloistres esquels ils ont faict profession, il lui puisse estre faict aucun trouble ny donné empeschement en la jouissance desdicts bénéfices et perception desdicts fruictz, mesme de tester, vendre, délaisser et transporter ses acquetz et conquestz (1) en faveur de quy bon lui semblera depuis le temps que ledit exposant a obtenu ladicte dispense, au moyen de quoy, en vertu desdictes lettres de la sacrée congrégation de l'inquisition du sainct office du premier janvier mil six cent trente neuf et des lettres de dispense dudict sieur nonce du dix sept septembre de ladicte année mil six cent trente neuf et signification d'icelles faicte à nostre amé et féal le père frère prouincial des cappucins de Paris y attachées soubs nostre contrescel, avons iceluy exposant habilité et dispensé, habilitons et dispensons par les dites présentes. Sy donnons en mandement à nos amez et feaux les gens tenans nostre grand conseil et à tous nos amés justiciers et officiers chascun en droict soy, ainsy qu'il appert, que de nos présentes grâce, don, permission, octroy, dispense et de tout le contenu cy dessus ils fassent, souffrent et laissent jouir plainement et paisiblement ledit exposant, cessans et faisans cesser tous troubles et empeschemens au contraire, car tel est nostre plaisir nonobstant tous statutz et ordonnances à ce contraires auxquelles nous avons desrogé et desrogeons pour son regard. En tesmoing de quoy nous avons faict mettre nostre scel à ces présentes. Donné à Paris le sixiesme jour de febvrier l'an de grâce mil six cent quarante six et de notre regne le troisiesme.

Signé Louis et sur le reply Par le Roy, la Reyne Regente sa mère présente, Phelippeaux.

Enregistré ès registres du Grand Conseil, suivant l'arrêt donné en icelluy, à Paris le 20e de febvrier mil six cent quarante six.

(1) « Conquêt, subst. masc., Tout ce qu'on acquiert par son industrie et qui ne vient point de succession » (Littré, *Dictionnaire de la langue française*, Paris, Hachette, 1882, t. I, p. 743).

Digitized by Google

*
* *

Pour être en parfaite sûreté et complètement en règle, Jacques Forton fit enregistrer ces lettres patentes, le 20 février 1646, au Grand Conseil dont nous allons reproduire l'arrêt :

le XX febvrier
1646 (1).

Sur la requeste présentée au conseil par M. Jacques Forton, escuier, sieur de Saint-Ange, docteur en théologie, cy devant religieux profès de l'ordre des Capucins de la province de Paris, tendant afin que les lettres à luy octroiées du cinquiesme febvrier mil six cent quarante six soient enregistrées ès registres dudit conseil pour jouir par luy de l'effect et contenu en icelles selon leur forme et teneur.

Veu par le Conseil ladicte requeste du seizième des dicts mois et an, lesdictes lettres par lesquelles le Roy a permis et octroié audict Forton qu'il puisse et luy soit loysible de tenir, accepter, posséder dans l'estendue de ce royaume, pays et terres de son obéissance, tous et chacuns, les bénéfices séculiers et autres dignités ecclésiastiques desquels il pourra estre cy après canoniquement pourveu a bon et juste tiltre non desrogeant aux saincts degrez, indults, concordats, droicts, franchises et libertez de l'Eglise Galicane, et desdicts bénéfices prendre et percevoir les fruicts, revenus et esmolumens jusques à la somme de Dix mil livres et au dessoubs de revenu par chacun an et en jouir et user pleinement et paisiblement tout ainsy qu'il pourroit faire s'il n'avoit poinct faict profession dans ledict ordre des Capucins, et sans qu'au moien des statuts, ordonnances, faictes par Sa Majesté et ses prédécesseurs Roys contre les religieux qui sortent des monastères èsquels ils ont faict profession, il luy puisse estre faict aucun trouble ny donner empeschement en la jouissance de ses bénéfices, mesme de tester, vendre, délaisser et transporter ses acquets et conquets, en faveur de qui bon lui semblera depuis le temps qu'il a obtenu sa dicte dispense au moien de laquelle et en vertu des lettres de commission obtenues par ledict Forton de la congrégation de l'inquisition du sainct office et de la sentence rendue ensuite d'icelles par Mre Georges Bolognesi (2), Euesque de Rieti et nonce de Sa Saincteté en France, iceluy est habilité et dispensé, copie de ladite commission de l'inquisition du sainct office du premier janvier mil six cent trente neuf, autre coppie de ladicte sentence par laquelle ledict Forton auroit esté dispensé de touttes irrégularités et à iceluy permis de vivre le reste de ses jours en la qualité de prestre séculier avec pouvoir de tenir et posséder touttes sortes de bénéfices et jouir de tous les droicts et privilèges desquels jouissent les autres prestres séculiers du xvii septembre

(1) Arch. Nat., Vs, 429, Grand Conseil, janvier, février, mars 1646.

(2) Bolognetti fut évêque de Rieti du 28 février 1639 au 5 juin 1660. Cf. Gams, *Series episcoporum*, Ratisbonae, 1880, p. 720.

Digitized by Google

audict an, procès verbal de signification de ladicte sentence au provincial de l'ordre desdicts capucins de la province de France à ce qu'ils n'en prétendent cause d'ignorance du xxvi octobre 1639, conclusions du procureur général du Roy.

Le Conseil ayant esgard à ladicte requeste a ordonné et ordonne que lesdictes lettres seront enregistrées ès registres dudict conseil pour jouir par ledict Forton de l'effect et contenu en icelles selon leur forme et teneur.

DE POMEREU DREUX

Le présent arrest a esté mis au greffe du Conseil, monstré au procureur général du Roy et prononcé à Paris le vingtième jour de febvrier mil six cens quarante six.

*
* *

Remarquons de suite que l'intéressé est dans cet arrêt officiellement dénommé : « Jacques Forton, escuier, sieur de Saint-Ange, docteur en théologie ». Cet arrêt confirme ainsi, renforce même les termes des lettres patentes précédemment citées. Décidément, pour le moment qui nous occupe, il n'est ni « le frère Saint-Ange », ni « le P. Saint-Ange », ainsi qu'on l'écrit partout, ainsi qu'on l'écrira dès les difficultés que Saint-Ange devait rencontrer à Rouen, ainsi que l'écrira l'archevêque de Rouen, François de Harlay lui-même, dans un décret où il affirmera « que ledit Saint-Ange est prestre du Diocèse du Mans, docteur de Bourges, porteur d'attestations des officiers de notre Religiosissime confrère et archevêque de Paris, que son propre nom est Jacques Forton, changé en celui de Saint-Ange, depuis qu'il a été Religieux Profès de l'ordre des Capucins de Paris et de Rouen... » : il est « le sieur de Saint-Ange », « Jacques Forton, sîeur de Saint-Ange », « M. de Saint-Ange ».

Les Capucins, comme on sait, accompagnent toujours du nom de leur pays le nom qui leur est imposé au moment de la prise d'habit, par exemple le P. Zacharie de Lisieux, le P. Joseph — le fameux P. Joseph, — de Paris, et non pas de noms de saints, à moins que leur lieu de naissance ne porte un nom de saint, Jean-Chrysostome de Saint-Lo, par exemple. Jacques Forton avait-il pris en religion le nom d'une terre qui appartenait à sa famille ? Devenu séculier, il était devenu tout naturellement « le sieur de Saint-Ange ». Il nous reste à connaître le nom qui lui fut donné à sa vêture.

Digitized by Google

*
* *

Les idées françaises du temps n'étaient pas très favorables à la situation dans laquelle se trouvait Jacques Forton. En ce commencement du XVIIe siècle il était admis qu'il n'y avait aucune dispense possible au sujet des vœux solennels, et que le lien de la vie religieuse était, de droit divin, indissoluble. Un jurisconsulte, Laurent Bouchel, auteur d'une *Somme bénéficiale,* dédiée précisément à François de Harlay, archevêque de Rouen, exprime cette pensée courante :

Les Moynes se despouillent de toutes choses, et renoncent à leur propre volonté dès leur entrée au Couvent et Monastère, sans aucune réserve de biens, de corps, ny de la vie mesmes, qu'ils sousmettent et résignent entre les mains de leurs Supérieurs. De fait les loix civiles establissent de grandes peines contre ceux qui, ayans choisi cette vie religieuse, *ad saecularem conversationem remeaverint* (sont revenus à la société séculière) (1).

Ce point de vue général s'était quand même adouci dans la pratique : quand, par exemple, le temps nécessaire avait manqué pour le noviciat, quand les vœux avaient été prononcés avant l'âge de seize ans, légalement exigible, quand les vœux avaient été prononcés par crainte, par violence, avec des facultés intellectuelles insuffisantes, entre les mains d'un supérieur non légitime ou dans un ordre non approuvé par l'Eglise, il y avait la procédure dite de la *réclamation*. Aujourd'hui, on est d'avis parmi les canonistes qu'un religieux peut être dispensé de ses obligations et rendu à la vie séculière en vertu d'un indult apostolique, parce que l'effet de la profession est fondé, non sur le droit naturel ou divin, mais sur le droit ecclésiastique. Toutefois la faculté d'accorder des dispenses au sujet des vœux solennels est réservée.

Saint-Ange, s'il se trouvait dans l'un des cas qui permettaient de poursuivre la réclamation, aurait dû le faire dans les cinq ans qui avaient suivi sa profession ou obtenir une dispense de Rome fondée sur l'impossibilité de formuler la

(1) P.643. Cf. L. Huguenin, *Expositio methodica juris canonici*, Paris, Gaume, 1877 t. II, p. 34 : « Olim pluribus visum est neminem posse dispensari super votis, solemnibus, et vinculum professionis religiosae esse de jure divino indissolubile. Hodie omnes consentiunt religiosum eximi posse a suis obligationibus, et vitae saeculari reddi indulto apostolico, quia effectus professionis non jure naturali aut divino, sed jure ecclesiastico, fundatur. Facultas dispensandi super votis solemnibus reservatur ».

Digitized by Google

réclamation pendant cet intervalle. Il ne paraît pas l'avoir fait. Il ne demandait pas, d'ailleurs, l'annulation de ses vœux ; il sollicitait la permission de mener une vie ecclésiastique séculière. Cette sécularisation, il l'avait obtenue par Rome, le Nonce, le Pape qui, seul, pouvait séculariser. En ces temps de gallicanisme, ce n'était peut-être pas une recommandation pour qu'on le soutint dans sa nouvelle situation. On lui rappellera plus tard qu'il a employé « une voie extraordinaire en France ». Les légistes reconnaissaient bien que le pouvoir de séculariser appartenait au seul Souverain Pontife ; mais il fallait en France que la décision papale fût accompagnée de quelques autorisations du pouvoir royal. C'est ce qu'il chercha à obtenir par ses démarches auprès du Grand Conseil. Avec ses lettres du Saint Office, avec sa dispense d'irrégularité accordée par le Nonce, avec l'arrêt du Grand Conseil qui lui permettait de posséder des bénéfices jusqu'à concurrence d'un revenu de dix mille livres, avec l'enregistrement de cet arrêt à ce même Grand Conseil, Saint-Ange pouvait croire que tous ces efforts qu'il faisait depuis dix ans et plus, allaient le mettre en règle vis a vis de toute juridiction et lui donner enfin d'heureux résultats. Toutes ces précautions qui devaient lui assurer toute tranquillité, ne parvinrent pas, au moment où il allait réussir, à le protéger : il rencontra Pascal sur son chemin.

*
* *

En février 1647, Saint-Ange voulait donc user de la permission que lui avaient accordée le Pape et le Roi de posséder des bénéfices. Pourquoi vint-il à Rouen ? C'est que, à ce qu'il paraît, il connaissait déjà Rouen. François de Harlay, dans ce décret que nous venons de citer, dit qu'il avait appartenu au couvent des Capucins de Rouen (1). Peut-être avait-il été recommandé par quelqu'un des personnages avec qui il s'était trouvé en relations pendant sa vie professorale parisienne, à l'abbé commendataire de Saint-Ouen de Rouen, Armand-Jean-Baptiste de Vignerod du Plessis-Richelieu, qui va bientôt lui offrir les

(1) « Les religieux capucins furent reçus à Rouen l'an 1581 » (Farin, *Histoire de la ville de Rouen*, à Rouen, chez Jacques Hérault, dans la cour du Palais, t. III, p. 385). — Dans leur église bâtie à gauche en montant le long de la rue Coqueréaumont (aujourd'hui des Capucins) était une chapelle spécialement destinée à la famille Maignart de Bernières (*Eodem libro*, t. III, p. 393-396) à laquelle appartenait le janséniste Bernières (Cf. *Port-Royal, passim* et, en particulier, t. IV, p. 175 et *Appendice* p. 543 ; Alphonse Feillet, *La misère au temps de la Fronde*, Paris, Perrin, 1886, p. 225). Il y avait aussi une maison de Capucins à Sotteville-lès-Rouen.

Digitized by Google

moyens d'accéder à un bénéfice. Dans tous les cas il avait été reçu et s'était installé chez le procureur général au Parlement de Rouen, Louis Courtin (1), qui avait sans doute des raisons pour appuyer notre ex-capucin, notre docteur en théologie, notre professeur de philosophie, de sa haute protection.

*
* *

Le bruit se répandit bien vite dans Rouen qu'un professeur de philosophie fort apprécié de la société parisienne se trouvait dans la ville. Le sieur Raoul du Mesnil, fils de M. Hallé de Monflaines, maître des requêtes, que l'on connaissait surtout sous le nom de « l'abbé de Monflaines », ayant desiré connaître ce professeur de philosophie « à cause de la grande estime qu'il avait ouï faire de lui », Saint-Ange, avec sa parfaite candeur, se rendit chez lui le premier février 1647, accompagné d'un gentilhomme dont on ne nous dit pas le nom, et dont, par une étrangeté curieuse, ni Saint-Ange, ni ses adversaires ne songèrent à invoquer plus tard le témoignage. Du Mesnil se trouvait alors en compagnie du « sieur Auzoult ».

Ce qui fut dit dans cette rencontre, et dans une autre qui allait suivre bientôt, nous le savons par une sorte de procès-verbal qui fut dressé assez longtemps après par les interlocuteurs de Saint-Ange. Ils ont naturellement retenu de ces dialogues ce qui leur semblait d'accord avec leurs idées, et même avec leurs préventions. Il est regrettable que, de son côté, Saint-Ange n'ait pas laissé une relation de ces colloques.

La conversation, « après les premières civilités », aborda bientôt les sujets les plus sérieux. On en vint presque de suite à discourir « de la certitude des sciences et des principes de nos connaissances ». C'est ainsi que Saint-Ange fut amené à dire « qu'il ne fallait pas se persuader qu'il y eût aucune connexion nécessaire des causes naturelles à leurs effets, que,n'y ayant que la Trinité qui fut nécessaire, tout le reste par sa nature n'avait aucun ordre nécessaire, que tout cela dépendait des décrets de la volonté de Dieu ; donc que, pour connaître les effets, il fallait connaître les décrets ; ce qui ne se pouvait faire qu'après la connaissance de la Trinité, et ensuite des convenances selon lesquel-

(1) Louis Courtin, ancien procureur général à la Cour des Aides du Dauphiné, avait été nommé procureur général au Parlement de Normandie le 9 juin 1645 sur la résignation de François du Fossé. Il demeura dans ces fonctions jusqu'en 1653 (Cf. (F. Farin), *Histoire de la ville de Rouen*, Rouen, chez Jacques Hérault, 1668, p. 215).

Digitized by Google

les Dieu a formé ses décrets ; que, par conséquent, il fallait connaître la Trinité devant que d'avoir son antécédent, et que de cette connaissance dépendait sa théologie et sa physique. »

Quant à la Trinité elle-même, Saint-Ange, nous dit-on, se faisait fort de l'établir par la raison (1), non pas, il est vrai, qu'il s'offrît à le faire séance tenante, car sa démonstration supposait une série de principes ou d'antécédents qu'il ne pouvait expliquer en si peu de temps ; mais ces principes et cette démonstration avaient fini par persuader un grand nombre de docteurs de Paris tels que « M. Hallier (2), M. Hercent » (3),

(1) Saint-Ange a nettement déclaré au conseil archiépiscopal de Rouen, « que le raisonnement qu'il » a employé pour la démonstration de la Trinité « n'est que pour faire voir que ce mystère (comme toutes les choses révélées qui surpassent toute la raison) n'est pas contre la raison ». Dans la « Préface apologétique » de ses *Méditations théologiques*, Saint-Ange dit aussi : « Quelques-uns ont déjà été mal informés que je prétendais de prouver les mystères de notre religion par la raison naturelle. Je tiens avec les plus sensés que notre raisonnement seul est trop faible pour faire une preuve si importante ». Pascal peut songer à Saint-Ange lorsqu'il écrit : « C'est pourquoi je n'entreprendrai pas ici de prouver par des raisons naturelles ou l'existence de Dieu, ou la Trinité, ou l'immortalité de l'âme, ou aucune des choses de cette nature ...» Chose curieuse, les adversaires des Jansénistes reprochaient à Jansénius d'avoir dans son *Augustinus*, exposé que « les mystères les plus sublimes, celui même de la Trinité, n'avaient rien d'incompréhensible. « L'intelligence des vérités que la foi nous propose, dit cet Auteur, est dès cette vie la récompense de la foi ». *Intellectus earum rerum quae per fidem credendae proponuntur, etiam in hac vita est praemium fidei* (*Augustinus*, Introduction du liv. II, *de auctoritate et ratione in rebus theologicis*, chap. 7). Cette intelligence s'étend non seulement aux règles de la morale, mais aux vérités les plus spéculatives touchant la divinité, aux mystères les plus sublimes, aux mystères même de la très sainte Trinité. *Quod ne quis ex Aristotelicis regulis de veritatibus morum formandorum dumtaxat intelligendum esse contenderet, Augustinus ipse ad veritates maxime theoricas quae de Deo creduntur... extendit. Quod aliis in locis ad alia quoque altissima Mysteria, ipsumque arcanum sanctissimae Trinitatis extendit (Augustinus, eodem loco)*. On trouverait la même affirmation dans beaucoup d'autres passages (cf. *le Jansénisme dévoilé, s. l.*, 1736, p. 45 et suiv.), si bien que des jansénistes faisant à Saint-Ange des reproches, d'ailleurs probablement erronés, sur la matière en question, c'est un peu comme la poutre qui se rirait de la paille.

(2) François Hallier, l'une des grandes figures du catholicisme français à cette époque et l'un des plus notables adversaires du jansénisme, n'a pas été étudié jusqu'ici. Il était né à Chartres vers 1595. Il fut docteur de Sorbonne, puis syndic de la Faculté de théologie. Il fut sacré évêque de Cavaillon en 1657. Il mourut le 23 juillet 1659. Il était, au dire de Rapin, bon sujet, habile dans les controverses, grand théologien et d'une profonde érudition. Cf. *Mémoires de Rapin*, t. I, p. 44 et *passim* ; t. II, *passim* ; *Mémoires de Godefroi Hermant*, t. I, II, III, IV et VI, *passim* (Cf. *l'Index alphabétique* de ces *Mémoires*).

(3) Charles Hersent, docteur en théologie de la Faculté de Paris, né à Paris, entra dans l'oratoire en 1615 et en sortit en 1625. Il devint alors chancelier de l'Eglise de Metz. En 1640 il avait publié l'*Optatus Gallus de cavendo schismate* où il prétendait que l'Eglise de France était en danger de faire schisme avec Rome, et qui fut brûlé par arrêt du Parlement de Paris. En 1644 il publia un traité *de la Fréquente com-*

Digitized by Google

« M. Petit » (1) qui, après s'être tout d'abord récriés en entendant sa proposition et l'avoir discutée avec lui, avaient confessé que jamais ils n'avaient « rien entendu de si fort », qu'ils n'avoient jamais « rien ouy de si puissant », et « y avoient donné les mains ».

On objecta alors à Saint-Ange qu'en admettant qu'il pût, par la seule raison, démontrer l'existence de la Trinité, il ne pouvait en déduire avec certitude la connaissance des créatures ou productions de Dieu « en dehors », puisqu'elles viennent de sa volonté libre. A cette difficulté Saint-Ange fit une réponse dont « l'on s'étonne, dit M. Urbain, que Victor Cousin n'ait pas noté l'importance, car elle contient en résumé l'optimisme de Leibniz » : « Tout ce que Dieu fait en dehors de lui, dit-il, il le fait suivant certaines convenances que sa « sagesse monstroit à sa volonté, selon lesquelles il opperoit, faisant tousjours ce qui estoit le plus convenable ». Sans doute, si on considérait la puissance divine toute seule, Dieu pouvait faire une infinité d'autres choses qu'il n'a pas faites, mais, si on la considère jointe à sa sagesse, il ne pouvait faire que ce qu'il fit, parce qu'il fait toujours ce qui est le plus convenable ». Or ces raisons de convenance auxquelles Dieu se conforme toujours, Saint-Ange disait avoir par son procédé le moyen de les connaître et par elles tout ce que Dieu a dû faire.

Mais si la raison peut démontrer la Trinité, la foi n'est plus nécessaire ! A cette nouvelle objection Saint-Ange, d'après ses adversaires, avait répondu qu'elle l'est seulement pour nous faire « connaître que Dieu est notre fin surnaturelle, ne pouvant arriver à cette connaissance si nous ne sommes aidés d'une lumière supérieure à cause des difficultés qui nous viennent de l'infinie distance qui se rencontre entre Dieu et nous ». Mais, pour le reste des mystères, ajoutait-il, « un esprit puissant y peut parvenir par son raisonnement, et la foi n'est que comme un

munion (Paris, Blaise, in-4°). Il y louait et blâmait également M. Arnauld et les Jésuites et les accusait de s'être emportés de part et d'autre à des extrémités : il se persuada d'être appelé à leur commune réconciliation. Ayant prêché le jansénisme dans l'église de Saint-Louis des Français, à Rome, en 1652, il fut excomunié et forcé de s'enfuir en France. Il y mourut en 1660 au château de Largoue, en Bretagne chez le marquis d'Asserac. Hersent avait du talent pour la prédication. Cf. *Mémoires de Rapin*, t. I, p. 123 et *passim* ; *Mémoires de Godefroi Hermant*, t. I, p. 152 et *passim*.

(1) Ce « M. Petit » paraît être l'oratorien Antoine Petit, fils de Pierre Petit et de Marie Bannelat, né le 20 février 1603 à Montluçon, admis à l'Oratoire le 12 mai 1626, qui mourut à Rome le 4 août 1663. Cf. *Mémoires du P. Rapin*, t. II, p. 138 ; *Mémoires de Godefroi Hermant*, t. II, p. 166 et *passim*.

Digitized by Google

supplément aux esprits desquels le raisonnement n'est point assez vigoureux, et qui n'ont pas assez de lumières pour concevoir lesdits mystères ».

Cette première partie de l'entretien à fourni matière à quatre des propositions qui furent imputées et reprochées par la suite à Saint-Ange. Nous n'en avons pour garants que les jeunes du Mesnil et Auzout ; car Pascal qui néanmoins en a signé la relation avec ses amis, n'était pas encore avec eux, puisqu'il ne vint chez M. de Monflaines que sur ces entrefaites.

« Comme on était sur ce propos, arriva le sieur Pascal, fils de Monsieur Pascal, conseiller du Roy en ses conseils d'Etat et privé, commissaire député par Sa Majesté en la haute Normandie pour l'impôt et la levée des tailles et sur le fait de la subsistance et étapes des troupes et autres affaires concernant le service de Sa Majesté en ladite province ». N'y a-t-il pas dans ce déploiement des titres du père de Pascal quelque peu de vanité? Cette énumération est quand même précieuse parce qu'elle nous fixe sur les fonctions d'Etienne Pascal en Normandie. On mit Blaise Pascal au courant de la conversation. Il y prit probablement la part la plus vive. « M. Pascal, a dit Racine, parlait fortement ». Saint-Ange, pour appuyer ce qu'il avait dit de la disproportion qui existe entre notre nature et celle de Dieu, lut plusieurs pages d'un petit livre imprimé et de sa composition, intitulé *de l'Alliance de la foi et du raisonnement* qui, malheuheusement, ne semble pas s'être retrouvé jusqu'à présent dans nos bibliothèques. Pascal et ses amis, cependant, disent dans leur relation, qu'il « sera très à propos qu'on l'examine pour mieux comprendre la pensée de Saint-Ange sur ce sujet ». Saint-Ange aurait ensuite déclaré que « Jésus-Christ était d'une autre espèce que nous », et qu'il en était de même de la Vierge (1), ce qui dut particulièrement étonner Pascal et ses compagnons, puisque c'est surtout de cette proposition que Mme Périer paraît scandalisée.

(1) Cf. ce que disait sur la Vierge le cardinal de Bérulle dans sa *Vie de Jésus* : « Pour rendre la terre digne de porter et recevoir son Dieu, Dieu fait naître en la terre une personne rare et éminente qui n'a point de part au péché du monde, et est douée de tant d'ornements et privilèges que le monde n'a jamais vu et ne verra jamais, ni en la terre, ni au ciel, une personne semblable. Elle est conçue sans péché, elle est sanctifiée dès le premier moment de son être. Elle est douée dès lors de l'usage de raison et de grâce, elle est constituée en une grâce non seulement suffisante, mais abondante, non seulement abondante, mais éminente, et d'un tel degré d'éminence que l'ordre de la grâce n'a encore vu rien de pareil » (*Œuvres complètes de Bérulle*, Paris, Migne, 1856, col. 429). Ce sont les idées de Saint Ange, mais il les exprime avec gaucherie.

Digitized by Google

Les interlocuteurs de Saint-Ange étaient étonnés; mais, « pour ôter à l'assemblée l'occasion de s'étonner de tout ce qui lui restait à dire », il déclara « qu'il allait avancer une proposition qui étonnerait bien davantage et qui néanmoins était une suite de ses antécédents, à savoir qu'il dirait bien par ses principes combien il devait y avoir d'hommes « sur la terre pendant toute la suite des siècles. Il développa, en effet, cette idée, et les développements qu'il lui donna, dénotent « un esprit original, bizarre, si l'on veut, mais pour certaines idées en avance sur son temps ».

Il dit « qu'il y aurait des hommes jusqu'à ce que la masse corporelle fût épuisée..., que la masse corporelle comprenait tous les corps, tant célestes que terrestres, et que toute cette masse devait servir successivement à composer des hommes puisqu'il fallait qu'il y eût autant d'hommes comme il y avait de parties de cette masse qui étaient suffisantes pour être unies à des âmes et faire des hommes, à cause qu'il fallait que tout retournât à Dieu comme tout en était venu, Dieu n'ayant produit ses créatures qu'à ce dessein et que, par conséquent, tous les corps devaient aussi bien retourner à lui que les esprits, avec cette différence que les esprits, étant capables de connaissance et d'amour, pouvaient y retourner seuls, mais, les corps, étant privés de l'un et de l'autre, ne pouvaient y retourner s'ils n'y étaient reportés par les esprits. Et, pour cet effet, la sagesse de Dieu avait trouvé l'invention d'unir des esprits aux corps, afin qu'ils reportassent à lui toute la masse corporelle ; que la fin du monde ne viendrait que quand toutes les parties de la masse corporelle auraient servi à composer des hommes, et que la dernière serait prise, car alors chaque âme reprendra la partie de la masse qui lui est appropriée... Il dit donc ensuite de cela qu'un géomètre pourrait supputer à peu près le nombre des hommes qui devaient être depuis le commencement du monde jusques à la fin ».

Pascal et ses jeunes amis « ne furent pas si étonnés de cette étrange proposition comme des précédentes, à cause qu'elle ne semblait ni directement ni si apparemment choquer les mystères de la religion ». Ils « tournèrent », néanmoins, « en risée, autant que la civilité le pouvait permettre, cette proposition ». Ils y opposèrent des difficultés qu'un philosophe ou un physicien de nos jours ne ferait sans doute plus. Ils demandèrent à Saint-Ange « comment la substance du soleil et des étoiles et celle qui est au centre de la terre, pouvait venir sur la terre, afin

Digitized by Google

qu'elle fût prise pour la composition des hommes », et qu'est-ce qui l'apportait. « Il répondit que la cause de cette difficulté venait de ce que nous concevions les choses naturelles autrement qu'elles ne sont, et que nous n'avions pas une bonne idée de la substance des choses ; que nous pensions que ce que nous voyons, était substance, et que ce n'était que des accidents et des apparences ; qu'il fallait s'imaginer que la substance n'était pas attachée aux accidents que nous voyons, mais qu'elle était en continuel mouvement derrière eux et que, par ce moyen, la substance du ciel, du soleil, de la lune et des étoiles descendait ici-bas et que celle de la terre montait en haut continuellement et que par cette unique façon de philosopher, on pouvait satisfaire à l'expérience nouvellement faite sur le vide par le sieur Pascal, laquelle il estima beaucoup, aussi bien que l'auteur, et dit qu'il avait entendu parler de cette expérience à Paris, devant que de venir en cette ville de Rouen, en une compagnie où on avait fait très grand état dudit sieur Pascal ».

A cette idée d'un « continuel mouvement », d'une circulation incessante de la matière, nos jeunes gens se mettent à rire de plus belle, et ils objectent à leur interlocuteur qu'on n'en a aucune preuve. Il ne faut pas s'en étonner, reprit Saint-Ange ; en cela il nous « arrive la même chose que si, regardant une tapisserie immobile derrière laquelle des hommes se promèneraient, on niait qu'ils remuassent parce qu'on ne les verrait pas se mouvoir »(1).

« Toute la substance des corps, avança-t-il en se servant d'une « similitude qu'il jugeait bien sensible et bien capable de représenter sa pensée » — devait être considérée comme de l'eau... Il fallait donc s'imaginer une mer ou un grand fleuve et dans icelui plusieurs bouteilles de verre remplies de l'eau de ce fleuve, car le fleuve n'en grossirait pas pour cela. Tout de même les hommes sont comme ces bouteilles de verre qui tous ont une partie de la matière et, quand ils vivent, elle n'est pas diminuée, non plus que, quand ils sont cassés par la mort, la substance n'est pas augmentée, mais seulement la même substance est dispersée par l'univers, ainsi que l'eau de la fiole cassée par tout le fleuve... » (2).

(1) Il semble qu'il y avait là un léger souvenir de l'allégorie célèbre de la caverne, au VIIe livre *de la République* de Platon.

(2) Saint-Ange aimait ce genre de comparaison. A la page 29 de la troisième partie de la *Conduite du jugement naturel* (5me partie), il s'exprime ainsi : « (Nos intelligences ne peuvent jamais) représenter cette Essence souverainement intelligible que

Digitized by Google

La comparaison manque peut-être d'élégance et de distinction, encore qu'elle soit bien ancienne. Elle n'en est pas moins, ici, ingénieuse et d'une philosophie profonde. Chez les interlocuteurs de Pascal, « elle excita une risée commune, et l'on dit quelques mots agréables sur cette comparaison des hommes et des phiolles » (1).

On plaça Saint-Ange sur un autre terrain où il était d'ailleurs plus facile de le surprendre. « On aima mieux le remettre sur la théologie que d'entendre ces choses étranges sur la philosophie ». En bons jansénistes, ses partenaires lui « demandèrent quelle opinion il estimait la plus conforme à la vérité, ou celle de Jansénius, ou celle des Jésuites, et s'il pensait que Jansénius eût bien entendu saint Augustin ». Il nous semble, à travers le compte-rendu très tendancieux de cette conférence que nous ont donné Pascal et ses amis, qu'à ce moment Saint-Ange est en verve et s'élève jusqu'à l'éloquence, en montrant clairement qu'il n'est pas janséniste.

Il répondit que « ni les Jésuites ni Jansénius n'avaient connu entièrement la vérité, mais seulement une partie d'icelle ; que Jansénius avait bien approché de l'opinion de saint Augustin et que sans lui la science de l'efficacité de la grâce se fût perdue ; que saint Augustin avait assez approfondi cette matière ; que, pour son sentiment, il embrassait ce qu'il y avait de véritable dans toutes ces deux opinions et qu'en cela consistait l'excellence de sa doctrine : que tout ce

dans une façon limitée et finie selon l'axiome : *Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*, qui veut dire en français que le recevant limite le reçu à sa capacité et qu'une cruche dans la mer même ne prend pas plus d'eau qu'elle est grande ». — Sur l'axiome scolastique : *Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*, cf. des commentaires dans Georgius Reeb, *Thesaurus philosophorum*, Paris, Lethielleux, 1875, d'après Saint Thomas, Valentia et Suarez, et dans Signoriello, *Lexicon peripateticum philosophico-theologicum in quo scholasticorum distinctiones et effata praecipua explicantur*, Neapoli, 1906, p. 305.

(1) Cette « risée commune » nous permet d'apercevoir Pascal riant et moqueur. Celui qui a écrit les *Provinciales*, avait en lui une redoutable provision de gaieté et d'ironie. « Il ne faut pas imaginer Platon et Aristote avec des grandes robes de pédant, c'étaient des gens honnêtes et, *comme les autres, riant avec leurs amis* ». Pascal sait rire aussi avec ses amis, au moins pendant les années de jeunesse. Joie, joie, rire de joie ! Cette « risée commune » n'en demeure pas moins assez incorrecte ici en présence de quelqu'un que l'on va chercher, déranger, pour enquêter sur lui. C'est la seconde fois que les auditeurs de Saint-Ange se prennent à rire. A propos de la masse corporelle, Pascal et ses amis avaient tourné les propositions du docteur de Bourges « en risée autant que la civilité le pouvait permettre ». Dans le second entretien, ces MM. « ne pourront se tenir de rire de tous ces estranges discours » ; et un peu plus loin, leur secrétaire redit la formule déjà employée : « L'on ne se put empescher de tourner en risée, autant que la civilité le permettait, tous ces estranges discours ».

Digitized by Google

qu'on rencontrait de véritable dans toutes les opinions, se rencontrait ramassé (1) en son lustre dans sa doctrine, et que tous les sentiments même les plus extravagants (2) de tous les anciens philosophes et les opinions qui semblaient les plus ridicules, quand on les considérait détachées des vrais principes, étaient néanmoins véritables et paraissaient très conformes à la raison unis aux principes de sa doctrine parce qu'on connait toujours la vérité et qu'on ne se trompe jamais que n'en connaissant qu'une partie ou en excluant quelque chose, que toutes ces vérités néanmoins n'étaient pas reconnaissables étant séparées. Et à ce propos il apporta une comparaison pour faire mieux concevoir sa pensée (qui paraissait impossible puisque la plupart des opinions sont contradictoirement opposées et qu'il est impossible que deux contradictoires soient véritables) prise de la fable d'Orphée qui fut mis en pièces par les Ménades ou les Bacchantes, car tous les morceaux d'Orphée, quoiqu'ils fussent véritablement ses membres, n'étaient pas néanmoins reconnaissables pour parties de son corps, en étant séparées, ce qui était facile à connaître quand ils étaient encore tous unis ensemble, et qu'ils composaient son corps.

Si l'on n'a pas connu la véritable doctrine sur la grâce, c'est, disait Saint-Ange, que personne n'a connu l'ordre des décrets de Dieu et que, manque de cette connaissance, les Pères et les théologiens n'ont connu qu'une partie de la vérité ». Avez-vous cette connaissance ? lui demande-t-on insidieusement. Saint-Ange « répondit qu'il l'avait et que des autres difficultés il y en avait sur lesquelles il n'était pas encore éclairci, comme celle de la liberté, y ayant deux ou trois ans qu'il y travaillait ; mais que pour la science des décrets il s'y était confirmé depuis huit ans, et qu'il n'avait rien appris en cela de nouveau depuis ce temps-là. Et à ce propos il ajouta qu'il avait quatre traités à un chacun desquels il donnait une épithète : par exemple, celui de la science des décrets, il l'appelait, si la mémoire ne (nous) trompe, le Savant ; celui de la Trinité, l'Heureux ; et celui de la métaphysique, le Subtil. On ne se souvient pas de l'autre. Et il parla ensuite de quelques livres qu'il avait envie de donner au jour ». Au milieu de bien des explications sur la grâce qu'il divisa en

(1) *Ramassé*, mot de la langue de Pascal : « (La loi) est toute *ramassée* en soi ; elle est là, et rien davantage » (Pascal, *Pensées*, art. III, fragm. 8, dans l'édition Havet, Paris, Delagrave, 1887, t. I, p. 39).

(2) *Extravagant*, mot de la langue de Pascal : « Ce repos dans cette ignorance est une chose monstrueuse dont il faut faire sentir l'*extravagance* et la stupidité à ceux qui y passent leur vie (Pascal, *Pensées*, art. IX, fragm. 2, dans l'édition Havet, Paris, Delagrave, 1887, t. I, p. 143. — « La nature soutient la raison impuissante, et l'empêche d'*extravaguer* jusqu'à ce point » (*Eodem libro*, art. VIII, fragm. 1, au t. I, p. 114).

Digitized by Google

grâce du salut et en grâce du ministère, Saint-Ange, « pour éclaircir davantage son sentiment sur la grâce du salut, pourquoi il n'en voulait pas d'efficace, ajouta que ce serait faire tort à un objet infiniment aimable comme Dieu et qui a tant d'attraits, de croire qu'on eût besoin d'être poussé pour le rechercher et l'aimer, que la connaissance des perfections de Dieu et de ses beautés était assez forte pour attirer à lui nos volontés sans impulsion et donna quelques comparaisons à ce propos ».

On rompit la causerie sur une plaisanterie lancée par Pascal ou l'un de ses amis sur les grâces accordées à l'épiscopat, « après beaucoup de civilités de part et d'autre » et l'on « promit » au sieur de Saint-Ange « qu'on lui rendrait visite chez lui au premier jour » et que « l'on serait bien aise d'avoir encore son entretien ».

*
* *

Trois jours après Pascal, du Mesnil et Auzout allèrent rendre à Saint-Ange sa visite « chez M. le Procureur général ». Ils rencontrent l'abbé Le Cornier de Sainte-Hélène, docteur de Sorbonne, qu'ils emmènent avec eux. Saint-Ange ne put les recevoir.

Reproduisons d'après le *Récit des deux conférences* les allées et venues qui ont précédé la seconde conférence. C'est comme un tableau, une scène de la rue dans le Rouen de 1647 : nous apercevons les salutations et les compliments réciproques de ce docteur de Bourges, de ce docteur de Sorbonne et de ces trois jeunes gens qui, avec une belle ardeur, se sont improvisés inquisiteurs de la foi :

Le lundy en suivant, quatriesme febvrier, les dits sieurs du Mesnil, Pascal et Auzoult furent pour rendre visite audit sieur de Saint-Ange, en la maison de Mr le Procureur général où il demeure ; mais dans la rue on le rencontra où il alloit à quelques affaires qui luy estoient survenues. Il tesmoigna le desplaisir qu'il avoit de cet empeschement, et pensant estre à luy sur les quatre heures, il promit au sieur du Mesnil qu'il passeroit par son logis. Continuant le chemin, ils firent la rencontre du sieur de Ste Helleyne, docteur de Sorbonne, qu'ils furent saluer, et luy dirent qu'ils s'estoient mis en chemin à dessein d'aller voir le Sr de St-Ange, qui avoit pris la peine, le vendredy, de venir veoir le Sr du Mesnil et où ils s'estoient trouvez. Le dit Sr de Ste-Helleyne tesmoigna grande envie de le cognoistre à cause des choses extraordinaires qu'il avoit entendues et des louanges que quelques-uns luy donnoient. On luy dit que l'on venoit de le rencontrer

Digitized by Google

dans la rue, et qu'il s'estoit offert de passer par le logis de M. de Monflaines sur les quatre heures, que s'il vouloit prendre la peyne de s'y rendre, il auroit le contentement de l'entendre ; ce qu'il accepta très volontiers. On se trouva donc à l'heure donnée chez Mr de Monflaines, et après avoir longtemps attendu le Sr de St-Ange, il envoya sur le soir un homme à Mr du Mesnil luy dire qu'il n'avoit peu venir, et que le lendemain il ne manqueroit pas de venir à la sortye de disner. On le pria qu'il n'en prist pas la peyne, et que l'on seroit chez luy aussy tost apres midy.

On ne semble pas avoir alors présenté à Saint-Ange M. Le Cornier de Sainte-Hélène qui paraît avoir gardé le silence.

Cet ecclésiastique était fils de Jacques Le Cornier de Sainte-Hélène, conseiller au Parlement de Normandie (1). C'était un homme de grand mérite. Il avait obtenu de la Faculté de théologie de Paris le sixième rang sur la liste des licenciés dans la promotion de 1646. Il ne paraît pas qu'il occupât, à l'époque de ces conférences, une situation officielle. Il venait, pour ainsi dire, d'être ordonné prêtre à Paris le 26 mai 1646. Mais plus tard il fut chanoine, trésorier de la cathédrale, vicaire général et, le 22 février 1651, grand archidiacre. (2) « Il prêchait, dit un Rouennais contemporain, et faisait les fonctions de ses charges en homme apostolique; c'est faire justice à son mérite que de dire qu'il se trouvera peu d'ecclésiastiques qui aient eu à la fois tant de rares talents pour servir l'Eglise et qui s'en acquittent avec plus de zèle que lui. » (3) Le P. Rapin l'accuse d'avoir favorisé le développement du jansénisme dans le diocèse de Rouen et

(1) Jacques Le Cornier, seigneur de Sainte-Hélène, avait été reçu conseiller au Parlement de Rouen en 1628. Il fut nommé conseiller d'Etat ordinaire et commissaire en la Chambre de justice contre les financiers en 1662. Il fut ainsi l'un des juges de Fouquet. Il fut parmi les commissaires qui votèrent la mort du surintendant. Mme de Sévigné ne l'aime pas. Dans sa lettre à M. de Pomponne du 17 décembre 1664 : « Le camarade très indigne (de M. d'Omesson), Sainte-Hélène, parla lundi et mardi ; il reprit l'affaire pauvrement et misérablement, lisant ce qu'il disait... ; il opina, sans s'appuyer sur rien, que M. Fouquet aurait la tête tranchée, à cause du crime d'Etat ». Jacques Le Cornier décéda à Paris le 23 avril 1667 et fut inhumé à Rouen. « Dans l'église paroissiale de Saint-Lo à Rouen, au milieu du chœur, sur une grande tombe de marbre noir est écrit : TOMBEAU DE MESSIEURS LE CORNIER, et au-dessus sont gravées les armes de cette famille. Elles sont : *d'azur à une tête de licorne d'argent, surmontée de deux étoiles d'or en chef.* (De la Chenaye-Desbois et Badier, *Dictionnaire de la noblesse*, Paris, Schlesinger, 1865, t. VI, col. 208).

(2) Robert Le Cornier mourut avant son père, avant Pascal, en 1661.

(3) (Dom Pommeraye), *Histoire de l'église cathédrale de Rouen, métropolitaine et primatiale de Normandie*, à Rouen, par les imprimeurs ordinaires de l'Archevêché, 1686, p. 370.

Digitized by Google

d'avoir, par la suite, de connivence avec la duchesse de Longueville, « gâté le couvent des Ursulines (de Rouen) dont il était le supérieur » (1). La façon dont on l'amène à cette conférence laisse bien supposer qu'on le considérait comme un ami de la nouvelle doctrine ; mais il était d'un jansénisme infiniment moins ardent que celui de Pascal à cette époque.

*
* *

Avec une absolue volonté de faire causer encore Saint-Ange, Pascal, Hallé de Monflaines et Auzout retournèrent le lendemain mardi 5 février chez M. Courtin, ayant avec eux Le Cornier de Sainte-Hélène.

Dans ce nouvel entretien que M. Fortunat Strowski dit avoir été plus suivi, plus serré à cause de la présence de ce docteur de Sorbonne que, cette fois, l'on présenta à Saint-Ange, on ne fit guère que revenir sur les matières agitées dans le premier.

Saint-Ange avait dans cette conversation antérieure allégué une division de la grâce en grâce du salut et grâce du ministère, — l'une pour tous les hommes, l'autre pour ceux qui étaient appelés à diriger les fidèles (2). Il la soutint encore en disant qu'il avait trouvé dans saint Augustin des passages conformes à ses sentiments.

De la grâce on passa au péché originel. Saint-Ange, avec sa persistante confiance, lut encore une dissertation manuscrite de dix à douze pages in-4° sur cette question. Il l'avait composée depuis son arrivée à Rouen, « à la prière d'un de ses amis ». Pascal et ses acolytes souhaitèrent, en formulant leurs plaintes, que sous peu on imposât à Saint-Ange l'obligation de produire ce traité. « Ce traité étant représenté, on y verra ses sentiments plus naïvement qu'on ne peut les rapporter, et, *comme tout y est de grande importance,* il sera plus expédient et plus facile de le lui faire représenter que d'en apprendre ce que la mémoire pourrait fournir. » Il ne semble pas qu'on ait jamais soumis Saint-Ange à cette exigence préconisée par ses interrogateurs qui

(1) Rapin, *Mémoires*, t. III, p. 90 et 177.

(2) Ce que dit Saint-Ange « sur la grâce du ministère » paraît très juste et l'on s'étonne des objections assez inconsidérées de nos jeunes gens. Voici quelques textes sur la question : « Il est certain que le sacrement de l'Ordre, quoique destiné au bien et à l'avantage de l'Eglise, produit néanmoins dans l'âme de celui qui le reçoit, la grâce sanctifiante *(gratiam sanctificationis)* : grâce qui le rend propre à remplir ses fonctions et à l'administration des sacrements ». *(Catéchisme du Concile de Trente*, traduction nouvelle avec notes par Mgr Doney, évêque de Montauban, Paris, Lagny frères, *s. d.*, t. II, p. 47). — « On reçoit le Saint-Esprit dans le

Digitized by Google

paraissent être demeurés quelque peu stupéfaits à l'audition de toute cette théologie. « On ne voulut pas ouvertement dire le sentiment qu'on faisait de ce traité. » Toujours intrépide, Saint-Ange montre un autre traité qu'il avait commencé depuis longtemps sur la liberté, qu'il n'avait pu encore achever, où dans deux ou trois chapitres, il traitait des diverses significations des mots *liberté* et *libre*, et les manières par lesquelles on peut être mu, à savoir par impulsion et par attraction, afin, après cela, de descendre, en particulier à la manière d'agir de la volonté. Il montra ensuite le commencement d'un dialogue qu'il institue « entre la Sagesse, la Volonté et la Puissance divine », où il devait déduire toute sa théologie et toute sa physique.

Vint ensuite une longue discussion sur la nature et la substance du corps de Jésus-Christ dont Saint-Ange avait dit dans le précédent entretien qu'il n'était pas « corruptible, c'est-à-dire sujet à la dissolution des éléments ». Il dit aussi « que la Vierge pareillement n'était point faite de la substance de S. Joachim et de Ste Anne, mais d'une matière nouvellement créée. » Saint-Ange peut-être en termes malhabiles, essaie, en somme, ainsi que nous l'avons dit dans notre analyse des écrits de Saint-Ange, de constituer une doctrine de l'Immaculée Conception. Ce qu'il dit et qui allait provoquer tant de reproches de la part de ses auditeurs, hostiles, comme Jansénius (1), comme Baïus,

baptême dans une certaine mesure ; mais on en reçoit la plénitude dans l'ordination sacrée... L'évêque ouvre les mains sur nos têtes : Dieu verse à pleines mains dans les âmes la plénitude de son Saint-Esprit. C'est ce qui fait dire à un saint Pape : *Plenitudo Spiritus in ordinationibus sacris operatur.* » (Bossuet, *Esquisse du panégyrique de saint Sulpice*, Paris, 19 janvier 1664, dans les *Œuvres oratoires de Bossuet*, Paris, Desclée, de Brouwer et Cie, 1921, t. IV, p. 541). — « Les effets du sacrement de l'ordre sont la grâce sanctifiante... Le Concile de Trente, *sess.* 23, *can.* 4, prononce anathème contre ceux qui diront que l'ordination sacrée ne produit point ces effets. Par cette grâce on doit entendre, non la première grâce qui justifie puisqu'on doit la supposer comme une disposition nécessaire dans celui qui est ordonné, mais l'augmentation de cette grâce qui le rend capable de s'acquitter dignement de ses fonctions. C'est la doctrine du même Concile fondée sur celle de la tradition. Voyez saint Chrysostome, *hom.* 2, *in cap.* 1, 2, *ad Tim.*; Eugène IV, *Instr. aux Arm.* » (*Dictionnaire théologique*, Paris, Didot, 1771, p. 437). — « Le sacrement de l'Ordre produit la grâce sanctifiante... La grâce sanctifiante que produit l'Ordination dans un sujet bien disposé, est celle qu'on appelle *seconde*, qui suppose l'homme déjà justifié et qui augmente sa justice... » (L'abbé Jacquin, *Dictionnaire de théologie*, Paris, Firmin Didot, 1858, p. 403).

(1) Sur l'Immaculée Conception Jansénius dit : « Les enfants ne contracteraient pas le péché originel si Dieu par un miracle détruisait dans les parents immédiats la concupiscence habituelle, mais cela ne peut se faire en aucune manière, *quod quia fieri nullo pacto potest* (*Augustinus, De statu naturae lapsae*, lib. I, cap. 21).

Digitized by Google

à l'Immaculée Conception, n'est pas différent de ce que Bossuet exprimait au même moment, quoique, peut-être, avec un ton moins hardi et moins affirmatif que Saint-Ange.

Nos jeunes théologiens ne se purent « empêcher de tourner en risée, autant que la civilité le permettait », ces discours qu'ils trouvaient étranges. Ils ne purent s'empêcher aussi de prier Saint-Ange, avec assez de franchise, de ne pas trouver mauvais « qu'on lui dit que les anciens hérétiques, comme Valentin (1) Eutychès, etc., n'avaient pas dit rien de beaucoup différent de cette opinion touchant Jésus-Christ qui n'aurait ainsi passé dans la Vierge que comme par un canal ; ce que Tertullien et les autres Pères avaient condamné, il y avait si longtemps » (2).

Saint-Ange se contenta de répondre « qu'il y avait de la différence entre son opinion et celle des hérétiques » et ne fut pas troublé. Ce fut sans doute Pascal, encore que Monflaines et Auzoult en eussent été aussi capables, qui a poussé la pointe suivante :

On parla ensuite de ce qu'il avait dit dans la première conférence du nombre des hommes, et on voulut lui montrer la fausseté de cette pensée parce qu'on s'obligea de lui prouver que, quand même on ne prendrait que la substance de la terre pour la composition des hommes, qui n'est pas considérable au regard de toute la masse corporelle, le monde devrait durer encore plus de quatre ou cinq mille millions d'années, ce qui était absurde, et contredisait à un autre de ses sentiments qu'il avait dit de bouche ou qu'il avait lu dans son traité du péché originel, c'est que Jésus-Christ est venu au milieu des siècles aussi bien qu'au milieu de la terre (3)... On lui dit que l'on prendrait

Et ailleurs : « Il n'est pas possible que l'âme soit unie à une chair de péché sans en ressentir l'infection : *Fieri enim non potest ut carni peccati misceatur anima, nec tamen ejus contagio vitietur* » (*Eodem libro*, cap. 23).

(1) « Ex his inferebant Valentiniani Christum a Maria nihil accepisse, sed per eam veluti aquam per fistulam transisse » (Gotti, *Veritas religionis christianae*. Venetiis, ex typographia Balleoniana, 1750, t. II, p. 51).

(2) C'est dans le *Contre Marcion* que Tertullien a abordé cette question, en particulier au livre III, §. X et suiv. (Cf. *Œuvres de Tertullien*, trad. Genoude, Paris, Vivès, 1852, t. I, p. 118 et suiv.).

(3) A la page 58 de la 3e partie de la *Conduite du jugement naturel*, 2e partie, Saint-Ange avait dit : « Afin que Jésus fut également proche de tous ceux qui, croyant à sa parole, s'attacheraient à lui par la foi, autant du premier que du dernier, il était expédient qu'il fût donné dans la plénitude des temps et au milieu de la terre puisque tous les hommes que regardait cette rédemption de laquelle nul ne devait être exclus, ne pouvaient tous être d'un même temps et en un même lieu ». — En marge Saint-Ange renvoie à ce passage de saint Paul, I Timoth., chap. II, v. 6 : *Qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus, testimonium temporibus suis.* Il y a de la pensée de Saint-Ange dans cette pensée de Pascal : « ... Jésus-Christ,

Digitized by Google

un nombre d'hommes bien certainement plus grand que celui qui est à présent sur la terre, et quoique ce monde n'eût pas toujours été si peuplé comme il est à présent, que l'on le supposerait ainsi, afin que la preuve fût plus claire ; qu'on supposerait aussi que le renouvellement des hommes se fit de quinze ans en quinze ans, ce qui n'arrive pas néanmoins ; d'un autre côté qu'on supputerait combien la terre a de pieds cubiques, ce qui n'est pas si difficile, au moins prenant un nombre plus petit que le véritable, puisqu'on en sait à peu près la circonférence ; et qu'enfin donnant trente pieds de terre à chaque homme pour la composition de son corps, ce qui manifestement est de trop de plus de la moitié, on saurait combien elle pourrait composer d'hommes, et que l'on était bien assuré que cela ferait un nombre si grand que le monde devrait durer plus de quatre mille millions d'années ; et qu'ainsi comme on savait à peu près combien il y avait que le monde avait commencé, il fallait que l'un ou l'autre de ces sentiments fût faux, puisqu'il ne pouvait pas se faire que ce monde durât 4.000.000.000 d'années et que Jésus-Christ fut venu au milieu des temps ; car il s'en suivrait que depuis la création du monde jusqu'à la naissance de Jésus-Christ il y aurait deux mille millions d'années (1).

Saint-Ange se tira fort bien de cette objection mathématique qu'on lui avait sans aucun doute soigneusement fabriquée et préparée : « Il répondit que le nombre des années de la création n'était pas clair, et que la Bible était obscure en ce point... (2) Il ne savait pas quand le monde avait commencé, et combien

que les deux Testaments regardent, l'Ancien comme son attente, le Nouveau comme son modèle ; tons deux comme leur centre » (*Pensées de Pascal*, art. XVII, fragm. 10, dans l'éd. Havet, t. II, p. 18). Et encore : « Jésus-Christ est l'objet de tout, et le centre où tout tend ». (*Pensées de Pascal*, éd. Jacques Chevalier, section III, chap. 2, p. 407).

(1) Toute cette objection rappelle de très près le style et la manière de raisonner que l'on trouve dans les chapitres VIII, *Combien chaque lieu du monde est chargé par le poids de la masse de l'air*, et surtout le chapitre IX, *Combien pèse la masse entière de tout l'Air qui est au monde*, du *Traité de la pesanteur de l'air* de Pascal.

(2) A la page 36 de la 3me partie de la *Conduite du jugement naturel*. Saint-Ange avait déjà dit : « Et par la production de six jours consécutifs que Dieu fait aboutir à la création du corps humain et à son union avec l'âme, il y a bien de l'apparence que, n'ayant pas été faite durant cet intervalle successif de six jours, répugnant en quelque façon à la puissance de Dieu qui, pour faire ses œuvres, n'est point attaché à la succession, mais ayant été achevée dans le moment qui a commencé le temps, et ainsi que raisonnablement croyent plusieurs graves auteurs avec saint Augustin, il y a de l'apparence, dis-je, que Moïse ne veut autre chose dans cet ordre sensible qu'il propose que de faire comprendre les effets de la Providence et que toutes les nouvelles productions qu'elle a faites et ajoutées à la pure nature des corps ne sont que des dispositions ordonnées à leur union avec les âmes et la connaissance des âmes ».

Digitized by Google

il avait duré, et que les Chinois avaient des mémoires de trente six mille ans » (1). C'est après tout ce que dit l'exégèse moderne. Si nous prenons le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, nous y lisons tout au début de l'article sur la *Chronologie biblique :* « On ne trouve pas dans la Bible une chronologie toute faite, ni une ère ou époque fixe à laquelle commence la numération des années, et dans ce sens on peut dire en répétant la parole qu'on attribue à Sylvestre de Sacy : « Il n'y a point de chronologie biblique ». La Bible renferme donc des données chronologiques incomplètes ou insuffisantes pour former une chronologie révélée et certaine » (2). Quand Saint-Ange parle de la Chine, il semble pressentir que, « l'histoire profane obligera d'allonger la chronologie biblique », telle qu'on la constituait par une littéralité incompréhensive.

« Sur cela l'heure étant déjà avancée, on se leva pour se séparer. Devant que de rompre l'entretien, l'un de la compagnie lui demanda si la Vierge qui était produite par le même décret ou ensuite du même décret par lequel Jésus-Christ a été produit, n'avait rien contribué à notre rédemption, il répondit qu'elle y avait contribué par l'oblation de sa mort et de son obéissance. — On lui dit qu'elle pourait bien être

(1) Saint-Ange doit se tromper en croyant « aux mémoires de trente-six-mille ans » que possèdent les Chinois. « Il est bien vray que l'histoire populaire de cette grande monarchie est non seulement douteuse, mais encore manifestement fausse, car elle compte plus de quarante mille ans depuis la fondation de l'Empire. Mais (d'après) celle dont tous les sçavans conviennent..., il y a beaucoup plus de quatre mille ans que la Chine avoit ses Roys... » (le P. Louis le Comte, de la Société de Jésus, *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*, Amsterdam, de Lorme, 1697, t. I, p. 183). Pascal aussi sera préoccupé par l'histoire des Chinois : « Mais la Chine obscurcit, dites-vous ; et je réponds : la Chine obscurcit, mais il y a clarté à trouver; cherchez-la... Contre l'histoire de la Chine » (*Pensées de Pascal*, art. XXIV, fragm. 46 et 46 *bis*, dans l'édition Havet, t. II, p. 107 et 108).

(2) Fulcran Vigouroux, prêtre de Saint-Sulpice, *Dictionnaire de la Bible*, Paris, Letouzey et Ané, 1899, t. II, article : *Chronologie de la Bible*, p. 718 et suiv. Comp. ce que dit E.-L. Curtis dans son article *Chronology of Old Testament* du *Dictionary of the Bible* de James Hastings, Edinburgh, Clark, 1898, t. I, p. 397 : «... But these numbers (il s'agit de la supputation de l'époque patriarcale) cannot, in any case, be accepted as historical, and hence, for a real chronology of the early ages of man, are valueless ». Parmi les ouvrages anciens on peut consulter Jehan (de Saint-Clavien), *Dictionnaire d'apologétique catholique*, dans la *Nouvelle encyclopédie théologique* de Migne, Paris, Migne, 1855, t. LI et LII, aux articles *Chaldéens*, *Indiens*, *Egyptiens*, *Chinois*, *Pentateuque*, où il est parlé de l'extension possible de la chronologie biblique ; Jaugey, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, Paris, Delhomme et Briguet, s. d., col. 1045, article de Félix Robiou sur la *Chronologie de l'Egypte ;* Bergier *Dictionnaire de théologie approprié au mouvement intellectuel de la seconde moitié du XIXe siècle*, par Lenoir, Paris, Vivès, 1874, t. II, p. 545-559.

Digitized by Google

appelée rédemptrice, — Il dit que cela se pouvait dire en quelque façon qu'il n'expliqua point à cause que le temps pressait de se séparer...

Les amis de Pascal et Pascal furent scandalisés de ce rôle important attribué à la Vierge dans l'œuvre de la rédemption. Ils devaient reprocher à Saint-Ange d'avoir professé, « que Jésus-Christ et la Vierge ont ensemble offert leur obéissance et leur mort pour la Rédemption des hommes ». Pour se justifier, Saint-Ange devait déclarer « qu'il n'y a qu'un seul médiateur de Rédemption qui est Jésus-Christ, et quand il dit après quelques Pères que la Vierge eût souhaité d'offrir son obéissance et sa mort à Dieu pour la rédemption, ce n'est qu'improprement et par la voie de simple zèle et intercession ». Ce que Saint-Ange avait dit au cours de l'entretien se dit et se redit aujourd'hui dans tous les livres et toutes les chaires catholiques : « Marie, affirme un très estimable auteur, fut associée aux prodiges de l'Incarnation ; et après Dieu, c'est elle que nous regardons comme l'instrument le plus actif de ce mystère. Or je dis qu'elle se trouve associée par là-même à la rédemption des hommes :... associée par sa maternité à l'incarnation du Verbe, elle est par là-même associée à la rédemption opérée par le Verbe » (1).

La conversation se termine sur un texte de saint Paul qu'alléguent et, pour ainsi dire, jettent à la tête de Saint-Ange, Pascal et ses amis. Ce texte pouvait paraître à Saint-Ange d'une explication plus difficile que ne le croyaient les jeunes disputeurs qui l'ont, d'ailleurs, cité inexactement. Il n'y a donc pas à s'étonner que Saint-Ange n'ait pas cherché à les « satisfaire » (2).

(1) PAUVERT, *Exposition et enchaînement du dogme catholique*, Poitiers, Oudin, 1844, t. II, 18me conférence, chap. II, *Marie* associée *à la rédemption et aux souffrances du Verbe*, p. 431 et suiv.

(2) « Il ne satisfit point au passage de Saint Paul que l'on lui opposa : « *Unus est mediator*, etc. ». Il semble que Pascal et ses amis, niant que la Vierge puisse être appelée *rédemptrice*, croient se souvenir de ce texte : *Unus est mediator*, etc. Le texte vrai est : *Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum homo Christus Jesus* : Car il n'y a qu'un Dieu et un médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ homme (*Ire Epître à Timothée*, chap. II, v. 5). L'édition Brunschvicg des *Œuvres de Pascal*, t. I, p. 402, n. 1, croit à tort que l'on a objecté à Saint-Ange cet autre texte : « *Mediator autem unius non est : Deus autem unus est* : Or le médiateur n'est pas le médiateur d'un seul, tandis que Dieu est un seul » (*Epître aux Galates*, chap. III, v. 20). S'il en était ainsi, le texte aurait été encore plus mal cité, et Saint-Ange serait encore plus justifié de ne l'avoir point expliqué d'une façon extemporanée. « Ce passage est très obscur ; il est obscur, dit Fromond, parce que l'Apôtre lance ce verset à la hâte et comme en dehors de son but. Cette

Digitized by Google

[illegible] visiteurs, après lui avoir [illegible] étaient près de sortir de la [illegible] rapport de ses adversaires « jugeant [illegible] pas bien content de ce qu'il avait avancé, [illegible] pas toutes ces choses comme des dogmes, [illegible] comme de[illegible]positions et des pensées qui [illegible] suite de ses raiso[illegible]s ».

(A suivre) [illegible]est JOVY.

[illegible] pour qui li[illegible] encore plus pour [illegible] ses opinion[illegible] *Scripturae sacrae* [illegible] *comp*[illegible]s, 1840, t[illegible] est à remarquer que Saint-Ang[illegible]ue sur les [illegible] manière certaine dans sa mémo[illegible] devant les [illegible] saint Paul (Rom., IX[illegible] *ajor serv*[illegible] *Esau autem odio*[illegible] faudrait [illegible] et après : et que j[illegible]utait sur [illegible] minant les endroits [illegible]insy, c[illegible] der un Nouveau T[illegible]issa ce [illegible] l'expérience d'enten[illegible] sur [illegible] Dans le premier entr[illegible]t-Ang[illegible] « Quelqu'un luy oppo[illegible] forn[illegible] discutait jamais sur les [illegible]res, [illegible] ne respondait à des auth[illegible]nd il [illegible] suite ».

Digitized by Google

LA MISSION DIPLOMATIQUE D'UN FRANCISCAIN

Au moment où s'ouvrait le XIVe siècle, la dynastie d'Arpad s'éteignait en Hongrie ; durant trois siècles, les descendants du premier roi, Etienne le Saint, avaient développé et consolidé l'œuvre du fondateur du royaume magyar.

Une nouvelle dynastie allait occuper le trône.

Un Pape français, Clément IV (1), qui avait été le grand avocat parisien, Guy Foucault, était pénétré de l'idée que pour lutter contre le développement de la force germanique, il fallait augmenter le prestige de la France en Europe, et, au cours de son pontificat, il comprit la place que la France, grâce à sa civilisation, pourrait occuper en Hongrie, pays qui s'était toujours montré accessible et accueillant à l'influence française. Aussi, en profond politique, animé d'une pénétrante clairvoyance, prépara-t-il l'accession d'un descendant de saint Louis au trône de Saint-Etienne. Ses prévisions se réalisèrent : un prince d'Anjou devint roi élu de Hongrie et fit si bien prévaloir le prestige et la suprématie de la France que les historiens magyars s'accordent à reconnaître que le XIVe siècle fut, pour la Hongrie, le siècle le plus glorieux de son histoire ; par reconnaissance, elle le nomma le « siècle de la Chevalerie franque ».

Parmi ceux qui, plus tard, réalisèrent les desseins politiques du Pape Clément IV, se trouva un Franciscain, Fra Gentile de Monteflorum, savant théologien, il fut créé cardinal, en décembre 1298, par Boniface VIII. Chargé de traiter quelques questions délicates, il le fit avec succès et gagna la confiance du Saint-Siège qui l'envoya comme Légat en Hongrie.

(1) Le 15 juillet 1924, S. Ex. le Nonce a offert de la part de S. S. Pie XI, au Conseil de l'Ordre des Avocats de Paris, qui l'a reçu avec grande solennité, le portrait de Guy Foucault qui fut avocat au barreau de Paris, avant de devenir le Pape Clément IV.

Digitized by Google

Remarquons qu'au moment où ses visiteurs, après lui avoir fait « les civilités accoutumées » étaient près de sortir de la maison », Saint-Ange au rapport de ses adversaires « jugeant peut-être qu'on n'était pas bien content de ce qu'il avait avancé, dit qu'il n'avançait pas toutes ces choses comme des dogmes, mais seulement comme des propositions et des pensées qui étaient la suite de ses raisonnements ».

(A suivre) Ernest JOVY.

obscurité est évidente pour qui lit le texte ; elle le deviendra encore plus pour qui examinera les diverses opinions des interprètes ». (MIGNE *Scripturae sacrae cursus completus*, Parisiis, 1840, t. XXIV, p. 967, col. 1). Il est à remarquer que Saint-Ange ne discute que sur les textes ou qu'il possède d'une manière certaine dans sa mémoire ou qu'il a devant les yeux : « Il dit (à propos du texte de saint Paul (Rom., IX, 12) : *Quia major serviet minori, sicut scriptum est, Jacob dilexi, Esau autem odio habui* ») qu'il faudrait avoir le livre et considérer ce qui est devant et après : et que jamais il ne disputait sur des passages qu'avec les livres, et en examinant les endroits tout entiers. Ainsy, comme on ne jugea pas à propos de demander un Nouveau Testament, on laissa ce passage ». Nous avons tous fait souvent l'expérience d'entendre disserter sur des textes peu sûrs et mal connus. Dans le premier entretien, déjà, Saint-Ange s'était refusé à discuter sans un texte : « Quelqu'un luy opposant un passage formel de Saint Augustin..., il dit qu'il ne discutait jamais sur les passages des Pères, sy on n'avait le livre, et que jamais il ne respondait à des authorités que quand il en avait veu le commencement et la suite ».

Digitized by Google

LA MISSION DIPLOMATIQUE D'UN FRANCISCAIN

Au moment où s'ouvrait le XIVe siècle, la dynastie d'Arpad s'éteignait en Hongrie ; durant trois siècles, les descendants du premier roi, Etienne le Saint, avaient développé et consolidé l'œuvre du fondateur du royaume magyar.

Une nouvelle dynastie allait occuper le trône.

Un Pape français, Clément IV (1), qui avait été le grand avocat parisien, Guy Foucault, était pénétré de l'idée que pour lutter contre le développement de la force germanique, il fallait augmenter le prestige de la France en Europe, et, au cours de son pontificat, il comprit la place que la France, grâce à sa civilisation, pourrait occuper en Hongrie, pays qui s'était toujours montré accessible et accueillant à l'influence française. Aussi, en profond politique, animé d'une pénétrante clairvoyance, prépara-t-il l'accession d'un descendant de saint Louis au trône de Saint-Etienne. Ses prévisions se réalisèrent : un prince d'Anjou devint roi élu de Hongrie et fit si bien prévaloir le prestige et la suprématie de la France que les historiens magyars s'accordent à reconnaître que le XIVe siècle fut, pour la Hongrie, le siècle le plus glorieux de son histoire ; par reconnaissance, elle le nomma le « siècle de la Chevalerie franque ».

Parmi ceux qui, plus tard, réalisèrent les desseins politiques du Pape Clément IV, se trouva un Franciscain, Fra Gentile de Monteflorum, savant théologien, il fut créé cardinal, en décembre 1298, par Boniface VIII. Chargé de traiter quelques questions délicates, il le fit avec succès et gagna la confiance du Saint-Siège qui l'envoya comme Légat en Hongrie.

(1) Le 15 juillet 1924, S. Ex. le Nonce a offert de la part de S. S. Pie XI, au Conseil de l'Ordre des Avocats de Paris, qui l'a reçu avec grande solennité, le portrait de Guy Foucault qui fut avocat au barreau de Paris, avant de devenir le Pape Clément IV.

Digitized by Google

Trois prétendants avaient revendiqué le trône : un Bavarois, un Tchèque, un Français. Non sans luttes longues et opiniâtres, les deux premiers furent écartés, le troisième, Charles, prince d'Anjou, petit-neveu de Louis IX, fut élu roi de Hongrie. La mission du Légat avait pour but de rétablir l'ordre et la paix dans le pays, qu'avaient troublé des dissensions intérieures, causées par les rivalités des prétendants.

Détenant les biens royaux, ils retenaient aussi les revenus et le roi manquait de ressources. Charles-Robert avait cherché partout un remède à ces maux et n'en avait pas trouvé. Sur le conseil des évêques et des seigneurs qui l'entouraient, il décida de s'adresser à son oncle, le roi de Rome, dont l'intervention apaisa, par intermittence, les troubles et les oppositions, mais sans faire cesser l'orage qui grondait, aussi décida-t-on d'envoyer au Pape un diplomate habile, Benoît Geszti qui, trois fois déjà, avait rempli des missions en Apulie. Arrivé auprès du Pape, il lui exposa, ainsi qu'au roi et aux cardinaux, la situation de la Hongrie qui périrait si l'on ne venait à son secours.

Benoît Geszti accomplit aussi diplomatiquement que « légalement », sa mission et revint avec des promesses aussi rassurantes que formelles. Malheureusement, la réalisation s'en fit attendre parce que Benoît XI, le Cardinal d'Ostia, qui avait été Légat en Hongrie, vint à mourir et l'élection de son successeur n'eut lieu qu'un an plus tard.

Un nouveau Pape occupa le trône pontifical, c'était Bertrand de Goth, archevêque de Bordeaux, qui prit le nom de Clément V ; comme Clément IV, il était ami de la famille d'Anjou, et, tout naturellement, protecteur du nouveau roi de Hongrie, Charles-Robert, aussi confirma-t-il les décisions que Boniface VIII avait prises au sujet du royaume de Hongrie. Lorsqu'en 1307, le roi Charles-Robert et ses conseillers décidèrent d'envoyer un des archevêques hongrois en France où se trouvait la cour pontificale, pour solliciter l'intervention du Saint-Siège, Clément V accueillit favorablement cette requête.

Du reste, elle fut corroborée par une démarche des souverains de Naples ; ils se préoccupaient vivement des difficultés que leur petit-fils avait à surmonter et décidèrent d'intervenir auprès du Pape. Tandis que la reine Marie restait en Provence, le roi Charles II se rendait à Poitiers où ses instances décidèrent Clément V à envoyer en Hongrie un Légat qui continuerait la mission qu'avait ébauchée le Légat Boccasini.

Digitized by Google

Une Bulle, datée de Poitiers, le 8 août 1307, accréditait le cardinal Gentile de Monteflorum, membre de l'Ordre de Saint-François, comme Légat ; sa mission avait une portée générale, sa juridiction s'étendait au-delà de la Hongrie, sur la Pologne, la Dalmatie, la Croatie, la Serbie, la Lodomérie, la Galicie, la Coumanie et les régions environnantes.

Les préparatifs de départ furent particulièrement longs, à cause du grand nombre de personnes qui accompagnaient le Légat, il y avait naturellement plusieurs conseillers, des secrétaires, des prêtres, des camériers, des greffiers, des courriers, des domestiques, etc.

Le cardinal jugea opportun de s'entretenir avec le roi Charles II sur la manière de procéder, il se rendit donc à Naples où se trouvaient les souverains et eut plusieurs entretiens avec Marie de Hongrie et avec le roi. Ce fut le 28 avril 1308 qu'il s'embarqua et fit voile vers la Dalmatie. Juste un mois plus tard, il débarquait à Spalato. Il y commença sa mission en rétablissant la discipline ecclésiastique, en réglant les procès en cours et aussi en gagnant la confiance, puis la sympathie de la petite noblesse qui, dans ses négociations ultérieures, lui offrit un point d'appui.

Après un séjour de trois mois, le Légat se remettait en route et arrivait dans les premiers jours de septembre, à Zagrab, où le roi de Hongrie vînt à sa rencontre ; il le conduisit, avec une importante escorte, à Buda, où il l'installa au couvent des Dominicains.

Le temps avait été bien employé par le cardinal Gentilis, il avait étudié les faits et les hommes, il connaissait la situation, et, dans un document publié plus tard, il décrit, à sa façon, l'état dans lequel il trouva le pays à son arrivée et les sentiments qui emplirent son âme, au début de sa mission :

« Sous ses anciens rois, écrit-il, la Hongrie jouissait de tous » les bienfaits de la paix ; l'abondance, la glorieuse liberté, la » brillante noblesse, la véritable piété régnaient, et les habi- » tants avaient tout ce qu'il leur fallait. Maintenant c'est la ser- » vitude, la misère, l'indignité, la méchanceté qui oppriment le » peuple et lui causent d'incalculables dommages. Tout cela » nous a causé un vif sentiment de pitié et nous avons éprouvé » une profonde douleur, aussi s'est enfoncé dans notre cœur la » décision de soulager les maux répandus sur le peuple magyar ; » les créateurs de ces maux, ce sont les chefs militaires, les sei- » gneurs dominant par la tyrannie. »

Digitized by Google

« Nous avons beaucoup réfléchi sur ce que nous pourrions » faire pour soulager ceux qui sont opprimés, comme autrefois » Israël sous le joug pesant des Pharaons. Nous avons cherché » comment faire cesser l'oppression, comment effacer les traces » d'une tyrannie périmée sous laquelle le peuple gémit. Quand » le roi aura recouvré sa majesté et sa puissance, quand il aura » pu rejeter le joug de ce pouvoir qui écrase ses sujets, quand » les fils de la liberté auront pu se redresser, alors, tous les » Ordres, toutes les classes du peuple pourront recouvrer leurs » anciens droits... »

Le Pape Boniface VIII avait reconnu les droits de Charles-Robert au trône de Hongrie, Clément V les avait confirmés, cette continuité dans la politique du Saint-Siège et aussi sa fermeté firent réfléchir les seigneurs hongrois ; ils étaient puissants, mais sans cohésion ; des dissensions, des rivalités existaient, menaçant de détruire leur puissance et de limiter leurs droits, surtout leur droit d'élire le roi, privilège qu'ils considéraient comme intangible et que les décisions papales semblaient menacer.

Ce fut pourquoi, ils décidèrent de se mettre d'accord avant l'arrivée du Légat sur la personne du roi à élire, ils se déclarèrent partisans de Charles-Robert, et pour donner à ce choix, une sanction officielle, ils convoquèrent une Assemblée Nationale qui fut tenue dans les plaines de Rakos, près du Couvent des Franciscains, le 10 octobre 1307.

L'unanimité n'avait pas été complète parmi les électeurs, il y avait des dissidents dont quelques-uns étaient de puissants oligarques. Aussi, Fra Gentile après avoir étudié la situation, trouva que pour rétablir la paix dans le pays, il fallait avant tout la faire renaître entre les seigneurs, abusant de leur puissance. Il pensa que grâce au respect dû aux décisions du souverain pontife, et à sa propre autorité, il pourrait amener les seigneurs, encore insoumis, à reconnaître l'autorité du roi. Pour atteindre ce but, il convoqua une assemblée qu'il nomma un concile ; il ne se borna pas à envoyer des convocations à l'épiscopat, au clergé, aux Ordres religieux, aux comtes, aux barons, aux seigneurs, etc., il entra en rapports personnels avec les chefs des partis de l'opposition.

Parmi eux se trouvait Mathieu Csak, comte de Trencsén, l'un des plus puissants adversaires du roi, et l'un des plus redoutés ; il avait une importante armée dans laquelle les mercenaires et

Digitized by Google

les Tchèques étaient nombreux ; il dominait des Karpathes au Danube, sur douze comitats et trente forteresses.

Trois ans plus tard, Fra Gentile racontait que lorsqu'il avait fait part de la rencontre projetée, ses auditeurs lui semblaient changés en pierre, tant leur étonnement était grand, ils lui firent observer que vouloir s'entendre avec Csak était une vaine entreprise, car il était de notoriété que le puissant seigneur ne confirmait ses engagements par serment que pour inspirer confiance et pouvoir mieux tromper ensuite. Mais le Légat refuta quelques-uns des arguments présentés et, avec l'humble confiance d'un Frère Mineur, il dit qu'il fallait s'en remettre à Dieu et qu'alors on arriverait bien à gagner le puissant comte de Trencsén à la cause du roi.

Il convoqua donc Csak à Buda, mais il reçut une réponse négative quant à l'endroit ; le comte de Trencsén proposait comme lieu de rencontre, le couvent des Paulistes, situé près de Visegrad, où il se présenta, le 10 novembre, accompagné de cinq seigneurs, tandis que Fra Gentile avait avec lui, deux légistes, l'archevêque d'Esztergom, l'évêque de Nyitra, le Supérieur des Franciscains, le Prieur des Dominicains de Buda ; mais ni d'un côté ni de l'autre, pas un seul homme d'armes.

Le Cardinal posa à Csak une seule question : « Voulez-vous » laisser le pays prospérer et le roi régner en paix, dans ce but » voulez-vous écouter ma voix et obéir à mes décisions ? »

Csak se retira à l'écart pour en délibérer avec ses partisans, il reparut quelques instants après, et d'un ton décidé, il dit : « Oui ! je me rends au désir du Légat, je me soumets à ses » décisions, je reconnais le roi Charles-Robert comme souve- » rain, je ne ferai plus d'alliance avec qui que ce soit contre lui, » je travaillerai dans l'intérêt de la paix du pays ».

Cela dit, Csak confirma ses promesses par un serment, en mettant ses deux mains dans celles du Légat qui lui donna le baiser de paix.

Des scribes établirent un document authentique, relatant ce qui venait de se passer.

Lors d'une seconde rencontre qui eut lieu peu de temps après, Csak prenait l'engagement pour lui, ses fils et ses partisans de lutter de toutes leurs forces pour faire rentrer dans le domaine royal les biens qui en avaient été détachés. Cet engagement fut confirmé par un serment.

Il faut convenir que cette soumission, en apparence spontanée, avait été accompagnée de tractations qui ne furent connues

Digitized by Google

que des négociateurs. Par des conventions qui restèrent secrètes, le Légat promettait au comte de Trencsén, non seulement des faveurs, mais aussi des titres et la possession de certains biens.

Il y avait encore d'autres oligarques, notamment Németujavri, moins puissant que Csak, mais redoutable aussi, de génération en génération, rival irréconciliable des comtes de Trencsén.

Au courant de cette rivalité, l'habile diplomate qu'était le Frère Mineur, ne chercha pas à réconcilier les deux ennemis, il pensait que le rapprochement de ces deux oligarques leur donnerait une puissance aussi grande qu'invincible et que mieux valait alors les maintenir en opposition et, au besoin, les faire combattre l'un contre l'autre jusqu'à ce que l'un des deux succombât.

Il traita encore avec d'autres magnats, avec Ladislas Apor, voïvode de Transylvanie, avec Ujlaki, puis avec des seigneurs, des nobles, de moindre importance, tous se montrèrent disposés à assister ou à se faire représenter à l'Assemblée Nationale que le Légat se proposait de convoquer pour y faire reconnaître Charles-Robert comme roi légitime et légal de Hongrie.

L'Assemblée fut fixée au 17 novembre 1308.

De toute part, les comtes, les barons, les seigneurs, avec leurs hommes d'armes, et une foule immense se dirigèrent vers le lieu fixé pour la réunion, sur la rive gauche du Danube, à Pest, au couvent des Dominicains. Le roi, avec une suite nombreuse et brillante ; va chercher le Légat à sa résidence de Buda. Des galères richement décorées les attendaient pour traverser le Danube ; lorsque le cardinal et le roi approchèrent de l'autre rive, ils furent accueillis par des cris de joie ; aux seigneurs, aux représentants officiels s'était jointe une foule compacte qui couvrait la vaste plaine ; le peuple voulait voir ceux qui allaient rétablir la paix.

Le Légat préside l'Assemblée ; il fait placer à sa droite Charles d'Anjou pour que tous puissent contempler celui dont le courage, l'intelligence, la bonté ont déjà conquis les esprits et les cœurs et dont l'attitude digne et martiale est bien celle d'un chef, d'un roi.

A droite encore du Cardinal, prennent place les deux archevêques, ensuite viennent les évêques, Haab, de Vacz, frère du Palatin ; Benoît, de Veszprém ; Jean, de Nyitra ; Pierre, de Pécs ; Martin, d'Eger; Augustin, de Zagrab; Nicolas, de Györ; Thomas, de Veglia. Auprès d'eux, les Supérieurs des Bénédictins, des Cisterciens, des Prémontrés, Paul, Provincial des

Digitized by Google

Dominicains, Haymon, Provincial des Frères Mineurs, Salomon, vicaire du Provincial des Ermites de Saint-Paul, etc., etc.

A gauche du Légat se tenaient : le Palatin Amade, Henri, comte de Güssingen et ban de Slavonie, des représentants du comte de Trencsén, du voïvode de Transylvanie, à côté d'eux, les comtes, les barons, les nobles, puis la foule qui représente aussi le pays..

« La séance est ouverte par le Cardinal, il cite, avec onction, un texte évangélique : « Seigneur n'avez-vous pas semé du bon grain dans votre champ ? » puis, il continue en rappelant les bienfaits que, depuis trois siècles, la Hongrie a reçus du Souverain tout-puissant ; il évoque le souvenir de ces grands rois magyars que l'Eglise honore publiquement comme Saints. Avec une éloquence, puisant sa force dans sa conviction, l'orateur insiste sur le premier roi, saint Etienne, sur son respect filial à l'égard du Pape, sur la soumission de ce Saint envers le Siège apostolique, sur sa certitude de la grandeur de l'Eglise puisqu'il avait voulu tenir son royaume et sa couronne des mains mêmes du Pape... suivant le grand exemple donné par le premier roi, les fils, les admirateurs de saint Etienne, réunis en cette Assemblée des Etats devaient accepter Charles-Robert, ici présent, fils fidèle et bien-aimé du Saint-Siège, comme roi, sur l'ordre du Pape et de ses mains...

« Des murmures interrompent l'orateur, des protestations se font entendre, elles deviennent plus vives, bientôt, elles sont unanimes. Des orateurs se dressent, ils proclament leur volonté inébranlable de maintenir et de défendre, jusqu'à leur dernier souffle, la liberté et l'indépendance du royaume de Hongrie. Jamais, déclarent-ils, la nation n'admettra que l'Eglise de Rome ou, en son nom, un Légat lui impose un roi ! Le droit d'élection appartient à la nation hongroise ! Il est un point sur lequel les seigneurs ne font pas d'opposition, ils admettent que celui qu'ils ont librement élu comme roi, sans intervention étrangère, selon les anciennes traditions fidèlement observées, soit reconnu et confirmé, dans le temps et dans l'avenir par l'Eglise de Rome ou son Légat...

« Le Cardinal Gentilis, habitué aux subtiles discussions, possédant autant d'esprit de conciliation que de sens politique, ne laisse pas longtemps la discussion s'égarer. Il attend que cette vague d'enthousiasme pour la liberté et pour l'indépendance de la nation soit calmée, alors, il reprend la parole pour assurer qu'il n'a pas voulu dire autre chose que ce que les sei-

Digitized by Google

gneurs viennent de déclarer. Au nom du Pape, il prie les assistants de considérer que le Saint-Siège a voulu amener les perturbateurs à résipiscence et que les magnats peuvent accepter son affirmation que l'Eglise de Rome et le Pape reconnaissent que leur libre vote en faveur de Charles-Robert, petit-fils de Marie, fille du roi de Hongrie, est régulier et légal.

« Donc, conclut le Légat, avec l'assentiment des prélats, des comtes, des barons, et sur leur demande, il reconnaît Charles-Robert, élu par eux, comme véritable descendant des anciens rois de Hongrie, par son aïeule Marie, fille d'Étienne V, selon l'ordre de succession reconnu par l'Église de Rome qui, de ce fait, le confirme solennellement comme roi de Hongrie !

« Fra Gentile a été bien inspiré, la péroraison de son discours fait une heureuse impression ; à peine a-t-il prononcé les derniers mots, l'enthousiasme éclate. Les seigneurs s'empressent de prêter serment entre les mains du Cardinal, en touchant le crucifix, puis ils vont au roi, lui donnent le baiser de paix, en lui promettant obéissance et fidélité. Ils le hissent sur le pavois, tandis que le Cardinal entonne le Te Deum et qu'au dehors éclatent de frénétiques vivats. » (1)

Les notaires, Jean de Pontecorvo et Guy de Sanguinetto, qui avaient accompagné le Légat, rédigèrent un procès-verbal des faits, il fut envoyé à Rome et placé dans les archives du Vatican.

Au milieu des luttes pour la possession du pouvoir, ou même simplement de l'influence, ce fut, en cette mémorable journée, incontestablement la nation elle-même qui remporta la victoire. Par l'intervention de ses représentants, elle maintint son droit d'élire son roi, selon sa tradition ; elle reconnaissait au Saint-Siège le privilège de confirmer l'élection et de couronner le roi.

Ce privilège n'était pas une vaine formalité, car le couronnement du roi avec la *Sainte Couronne* était une question de la plus haute importance ; la nation tout entière considérait le sacre et le couronnement comme absolument indispensables pour que le roi, légalement élu, possédât les prérogatives du pouvoir royal dans leur plénitude.

L'œuvre du Légat n'était pas terminée, car lui aussi comprenait la nécessité du couronnement avec la *Sainte Couronne,* il attribuait à cet acte une valeur spirituelle de haute portée,

(1) Extrait de la communication faite à l'Académie des Sciences Morales et Politiques, à la séance du 9 décembre 1924 par Emile Horn.

Digitized by Google

aussi consacra-t-il ses efforts à obtenir la restitution des insignes royaux que le voïvode de Transylvanie, Ladislas Apor, détenait depuis que le prétendant bavarois les lui avait remis.

Il convoqua à Buda une réunion à laquelle prirent part de nombreux évêques et des chefs militaires. Il leur exposa ses projets pour le rétablissement de l'autorité royale, pour la pacification du pays, et leur proposa des *Constitutions,* qu'il avait élaborées à cet effet. Il insista aussi sur la nécessité de recouvrer la *Sainte Couronne.* Il chargea les deux archevêques de convoquer une assemblée qui se réunirait au mois de mai de l'année suivante, à Buda.

Des seigneurs qui avaient fait leur soumission, d'autres qui n'avaient pas reconnu encore le roi, s'unissaient pour tenter de tenir en échec le pouvoir royal ; ils obéissaient à un mot d'ordre. Mathieu Csak qui se considérait comme Palatin parce qu'un prétendant lui avait indûment attribué ce titre, faisait répandre un écrit à travers le pays ; il déclarait que l'Assemblée Nationale qui avait eu lieu, sur la convocation du Légat, était illégale, que les décisions qui y avaient été prises étaient nulles, etc., par conséquent, lui, convoquait une Assemblée Nationale à laquelle les comtes, les barons, le Légat, etc. devraient assister. L'attitude de Csak était d'autant moins compréhensible que sa situation était délicate ; les clauses secrètes de l'entente intervenue avec le Légat, au couvent de Kékes, lui assurant la possession de certains biens qu'il s'était appropriés, et l'obligeant à faire restituer ceux que d'autres seigneurs détenaient indûment, créaient des inimitiés, des rivalités. Mathieu Csak ne s'en souciait pas ; il évitait de rencontrer le roi, dédaignait ses invitations et continuait à ravager, à piller les églises où des femmes et des enfants s'étaient réfugiés. Le roi l'admonesta paternellement, lui rappela ses promesses, ses serments, tout fut en vain et Charles-Robert dut lui retirer la charge que sa soumission apparente lui avait value.

Tout en regrettant la confiance témoignée à Csak, le Légat espérait encore le ramener au bien, mais ses missives restaient sans réponse, et ses envoyés n'étaient pas reçus.

A l'Assemblée qui se tint à Buda, le 8 mai 1309, les assistants étaient nombreux, archevêques, évêques, supérieurs élus, prélats, seigneurs, etc., « d'accord et avec opportunité », prirent des décisions importantes qui donnèrent « une base morale à la « régénération qui fleurit à un si haut degré en Hongrie, au « XIVe siècle ».

Digitized by Google

Certaines décisions n'étaient que le rétablissement ou le renforcement de lois antérieures. Les premiers articles des *Constitutions* du Légat se rapportaient à la royauté, ils traitaient de l'inviolabilité de la personne du roi, de la *Sainte Couronne,* de la récupération des domaines royaux, de la situation du royaume. De plus, il était solennellement constaté qu'à l'Assemblée Nationale tenue à Pest, le descendant des saints rois, le prince issu « du tronc véritable, Charles-Robert » avait été reconnu par l'épiscopat national et par les représentants du pays comme roi légal et souverain naturel. Sur la demande de cette Assemblée, l'Eglise de Rome déclarait que tous devaient obéir au roi et que nul n'avait le droit de prétendre au trône. De plus, l'archevêque d'Esztergom seul avait le droit de couronner le roi.

En songeant à toutes les atteintes qu'avait subies la dignité royale, on ne s'étonnera pas de la sévérité avec laquelle l'Assemblée décida de réprimer les crimes de lèse-majesté. De plus, Fra Gentile étendit les droits des évêques en les autorisant à mettre au ban de l'Eglise ceux qui se révolteraient contre le roi.

Immédiatement après l'Assemblée Nationale, le Légat s'était préoccupé de faire restituer la *Sainte Couronne*, il avait ouvert des négociations avec Ladislas Apor, il lui avait envoyé Nicolas, doyen d'Arad, qui n'avait obtenu aucun résultat ; l'évêque de Varad n'avait pas été plus heureux, le voïvode de Transylvanie restait insensible à toutes les admonestations. Et pourtant, il était inadmissible que le mauvais vouloir d'un seigneur, d'un oligarque, si puissant qu'il fût, arrêtât la pacification du pays et l'exercice du pouvoir royal. Aussi, le Légat proposa-t-il de déclarer que la *Sainte Couronne*, tant qu'elle resterait au pouvoir de Ladislas Apor, serait considérée comme dépourvue des bénédictions et des privilèges qui lui étaient inhérents, tandis que ces bénédictions seraient attribuées à une couronne qu'il ferait établir et avec laquelle le roi serait couronné. Ainsi fut fait, mais ce simulacre ne satisfaisait ni les esprits ni les cœurs ; les Hongrois trouvaient que seule la Sainte Couronne était sacrée, c'était elle que le Pape Sylvestre II, sur une inspiration divine, avait enrichie de toutes ses bénédictions, celle qu'il avait envoyée en Hongrie, qui avait été posée sur la tête de saint Etienne, puis de saint Ladislas, qui avait été portée par d'autres rois dont le souvenir était également sacré ; une couronne imitée ne pouvait y suppléer.

Sans se lasser, le Légat reprit ses négociations; il y avait d'autant plus de mérite que le voïvode Apor se montrait rebelle

Digitized by Google

sur un autre point encore. Il avait donné sa fille en mariage au fils du roi de Serbie qui était schismatique, le Légat avait voulu s'opposer à ce mariage, mais Ladislas Apor n'avait pas tenu compte de ses conseils, ce qui amena l'envoyé du Saint-Siège à prendre des mesures au sujet des mariages mixtes ; il décida aussi que la sépulture chrétienne serait refusée à ceux qui donneraient leurs enfants en mariage à des schismatiques.

Il était évident que le voïvode de Transylvanie agissait d'accord avec Mathieu Csak; c'était ce que le profond politique qu'était le Légat avait vu et il comprit ce dont les magnats hongrois ne s'étaient pas rendu compte, que toutes les tergiversations de Ladislas avaient pour but de donner la couronne à Wladislaw, le fils d'Etienne Dragutin et de Catherine, petit-fils d'Etienne V, plus proche que le roi Charles-Robert, son arrière-petit-fils, par sa fille Marie.

Aussi pour éviter un conflit, le Légat réunit un synode à Buda et proposa d'appliquer au voïvode de Transylvanie les rigueurs de l'Eglise parce qu'il détenait indûment la *Sainte Couronne* et parce qu'il avait autorisé le mariage de sa fille avec le schismatique Wladislaw, le fils du prince serbe Dragutin, séparé de l'Eglise de Rome.

L'épiscopat hésitait à prendre cette mesure de rigueur, aussi de nouvelles démarches furent-elles encore tentées. L'archevêque Thomas, le palatin Amade, Magister Dominicus, de Hasznos, le lecteur des Frères Mineurs, Dionysius, de Laczk, entreprirent le voyage de Szeged où ils devaient rencontrer le voïvode de Transylvanie. Après de laborieuses négociations, ils parvinrent à le décider à reconnaître le roi Charles-Robert, et Ladislas Apor fit à l'archevêque le serment de fidélité, de soumission, etc. à l'égard du roi. Il s'engageait à restituer la *Sainte Couronne* avec tous les insignes royaux, plus quelques villes, des mines, etc. qu'il détenait encore. Cette fois, il tint enfin parole, et le 1er juillet 1310, il remettait à l'archevêque la *Sainte Couronne* et les insignes royaux.

Plus rien ne s'opposait au couronnement du roi Charles-Robert — Charles 1er dans la chronologie des rois de Hongrie. — Il eut lieu le 20 août 1310, avec tout le cérémonial ancestral, en présence du Légat, de l'épiscopat, des comtes, des barons, du peuple.

« Le roi fut revêtu des insignes royaux de saint Etienne ; avant de poser la *Sainte Couronne* sur la tête du roi, l'archevêque d'Esztergom demanda trois fois aux assistants s'ils vou-

Digitized by Google

laient pour roi Charles-Robert ; des acclamations de plus en plus vives répondirent à cette traditionnelle question. Alors le roi, la couronne sur la tête, la main sur l'Evangile, prononça, en latin, le serment du sacre qu'il répéta en hongrois, il s'engageait à obéir aux lois divines, à maintenir la religion catholique, à prendre sous sa protection l'Eglise de Rome et ses prêtres, à défendre le pays, à maintenir ses droits et ses libertés, à conserver les privilèges de la noblesse, à briser le pouvoir des oppresseurs, à assurer la justice à tous, à ne laisser condamner aucun accusé sans qu'il ait été entendu et défendu... » (1).

C'était la formule de l'ancien serment, le Légat n'y demanda l'adjonction d'aucune clause nouvelle en faveur de l'Eglise.

La mission diplomatique du Franciscain était terminée ; il avait pacifié le pays et fortifié le pouvoir royal.

La pensée politique du Pape français, Clément IV, était réalisée : un prince d'Anjou, petit-neveu de saint Louis, était roi légitime de Hongrie.

* * *

Rappelé par le Pape pour assister à un Concile qui devait se tenir en France, à Vienne, le Légat quitta la Hongrie le 11 septembre 1311.

Si l'on veut résumer son œuvre, dit l'historien hongrois Pór, on peut dire que son mérite consista à relever l'autorité et le prestige du pouvoir royal, à le mettre à même de se mesurer avec n'importe quel ennemi. Il était d'un caractère sévère et énergique, son esprit était clair et lui permettait de s'adapter aux circonstances ; son habileté et sa sagacité diplomatiques étaient grandes.

Ce qui facilita la tâche du Légat, ce fut le caractère même de Charles-Robert ; élevé en France et en Italie, doué d'une intelligence supérieure, le prince d'Anjou était par son instruction, par son intellectualité, par ses mœurs, supérieur aux barons de son royaume ; pour cette raison, il se tenait plus près du clergé, de l'épiscopat plus instruit.

Les Légats, même quand leurs missions ont un but politique, reçoivent tous les pouvoirs nécessaires pour régler les questions religieuses.

Il en fut de même pour le Cardinal Gentilis dont la mission était essentiellement politique, mais qui s'occupa aussi de mettre

(1) Extrait de la communication faite à l'Académie des Sciences Morales et Politiques, à la séance du 9 décembre 1924 par Emile Horn.

Digitized by Google

un peu d'ordre dans le domaine ecclésiastique ; il fit restituer les biens d'Eglise qui avaient passé en d'autres mains, il rétablit les règles canoniques, il fit renaître la paix entre le clergé et les seigneurs, il donna plus d'éclat aux cérémonies religieuses. Il renouvela les Ordonnances qu'avait rendues sur ces sujets, le Légat Boccasini, envoyé à la cour du roi Ladislas IV. Il édicta un règlement sur la marche à suivre par le Chapitre pendant la vacance du siège épiscopal.

Il constata que certains prêtres n'étaient pas suffisamment instruits des lois canoniques, aussi institua-t-il auprès de chaque archevêque un juriste choisi parmi les plus savants, et il ordonna que dans chaque évêché, il y eût un grammairien et un maître ès-logique. Il prescrivit que les séminaristes et les étudiants pauvres seraient instruits aux frais du Chapître ou par d'autres ressources.

Les « *Ordonnances* » du Cardinal Gentilis étaient tenues dans un tel respect que bien des années après son départ, elles étaient renouvelées par les prélats magyars qui veillaient à leur exécution.

Ce qui avait fait la valeur des prescriptions du Légat, c'était l'esprit de charité et d'équité qui les animait. Profond psychologue et connaissant bien les hommes, le Frère minenr avait su, en maintes occasions, faire preuve de fermeté et dans d'autres circonstances, il avait ménagé la susceptibilité de ces seigneurs qu'il avait gagnés à la cause royale et qui tenaient d'autant plus à leurs privilèges qu'au cours des dernières années, ils avaient dégénéré en abus.

Les légistes du Légat n'avaient pas que d'importantes questions à résoudre, prêtres, religieux, religieuses qui se trouvaient lésés s'adressaient à Fra Gentile. Ainsi des religieuses de Buda qu'on avait dépouillées, par la violence, de leur maison et de leur vigne et qui étaient en procès avec un bourgeois de Pest ; ainsi le Chapître de Transylvanie portait plainte contre les curés saxons qui refusaient l'obéissance ; les Clarisses de Nagyszombat se dressaient contre le Chapître d'Esztergom et celui de Féhervar qui leur réclamaient indûment la dîme du dixième, etc. etc.

Mais le Légat lui-même avait quelque difficulté à faire rentrer les sommes qu'il avait le droit de percevoir. D'après une vieille coutume, les dépenses faites par le Légat du Pape et par sa suite devaient être couvertes par le clergé du pays qu'il visitait ; aussi le Cardinal Gentilis était-il autorisé à prélever une contribution sur les biens d'Eglise, sur les couvents, sur les Ordres

Digitized by Google

de Chevalerie, etc., etc., en cas de refus, il pouvait appliquer les censures de l'Eglise.

Sur la base de cette autorisation, le Légat imposa le clergé séculier et régulier de la Dalmatie, de la Hongrie, de la Pologne, etc., ce fut ainsi que l'archevêque de Kalocsa dut payer 240 marcs d'argent, l'évêque de Györ, 150 marcs, celui de Csanad, 40 marcs, celui de Nyitra 20 marcs, celui de Szerém, 15 marcs, la Transylvanie, évêque, chapitre, clergé, tous réunis, 313 marcs.

Pour le paiement de ces sommes, relativement peu importantes, des délais étaient demandés et accordés.

Elles s'élevaient à un total d'environ 8.000 marcs, ou 32.000 florins d'or, ce qui n'était pas considérable si l'on songe que la cour du Cardinal-Légat se composait de vingt-cinq personnes.

La mission diplomatique de Fra Gentile avait atteint le but politique proposé, elle avait atteint aussi le résultat ecclésiastique désiré, de plus, elle ne fut pas sans influence sur la vie franciscaine en Hongrie.

Les fils de saint François s'étaient établis de bonne heure au pays des Magyars ; les rois les avaient accueillis comme des bienfaiteurs du peuple, car ils n'avaient pas tardé à reconnaître le dévouement des religieux à l'égard des humbles. Le roi Béla IV avait choisi son confesseur parmi les Franciscains et il fonda pour les membres de leur Ordre de nombreux monastères, richement dotés. Plus tard, lors de l'invasion des Turcs, qui dura un siècle et demi, les Franciscains remplacèrent, en partie, le clergé séculier, et exercèrent leur ministère au milieu des populations gémissant sous l'oppression des musulmans.

EMILE HORN.

Digitized by Google

LE BIENHEUREUX FRANÇOIS D'ESTAING

TERTIAIRE FRANCISCAIN

(1460-1529)

A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT (1).

« Il brilla comme l'étoile du matin dans un ciel nuageux. »

Né vers 1460 de Gaspard d'Estaing, Sénéchal du Rouergue, et de Jeanne de Murols, sa femme, François comptait dans sa famille paternelle un cardinal, Pierre d'Estaing, mort en 1377, après avoir rendu à l'Eglise des services éminents; des évêques; des hauts dignitaires ecclésiastiques; des religieuses, dont l'une, Antoinette de Levezac mourra en odeur de sainteté. L'ordre franciscain, dès le premier siècle de son existence, avait ouvert ses rangs à un d'Estaing, fils de Guillaume II d'Estaing, qui s'appelait Pierre comme devait le faire plus tard le cardinal. Et sa mère se glorifiait que le nom des de Murols eût été porté, au commencement du XVe siècle, par Jean, évêque de Genève, plus tard cardinal du titre de Saint-Vital.

Cinq ans avant la naissance de notre bienheureux, un d'Estaing encore portait la pourpre. Elle lui avait été octroyée dans des circonstances qui caractérisent un aspect des temps dont nous allons parler : l'antipape Félix V avait créé cardinal un Guillaume d'Estaing et Nicolas V l'avait admis ensuite au rang des cardinaux légitimes, dans cette promotion du 19 décembre 1449 où figuraient Jean d'Arsy et Louis de la Palud. Promotion tout à l'honneur de Guillaume d'Estaing. Car Nicolas V fut, dans la distribution des honneurs, d'une prudence exemplaire.

(1) *Le Bienheureux François d'Estaing, Evêque de Rodez (1460-1529)* par M. Camille Belmon, P. S. S, professeur au Grand Séminaire de Rodez, 8°, xx, 588 pages. Grand Séminaire de Rodez. — Imprimerie des Orphelins-Apprentis, Albi, 1924. — 5 illustrations dans le texte, 11 hors texte.

Digitized by Google

Si nous nous souvenons, d'un côté, que Félix V était Amédée de Savoie, et, d'un autre, qu'un Murols avait occupé le siège épiscopal de Genève, nous comprendrons que François d'Estaing, à certains moments de son existence, regardera vers l'est, alors que dans d'autres, les traditions cardinalices de sa famille le retiendront sur le sol de l'Italie, qu'il ne perdra jamais complètement de vue et qui, dans les étapes mouvementées de sa carrière, exerça sur lui une influence décisive.

*
* *

C'est en Italie, dans l'Italie de la Renaissance, qu'il parfit son éducation. Elle avait commencé sur le plateau sauvage de l'Aubrac, sur ce plateau dont on a dit qu'il ny a rien de pareil en France, absolument rien ; et que « quiconque aime l'inédit dans la nature et dans l'homme en est émerveillé (1) ».

L'Aubrac a été appelé un « Far West cévénol, un désert de hautes prairies dans le département de l'Aveyron ». A partir de Nasbinals, dans la Lozère « la route qui y conduit est balisée de hautes pyramides de granit, qui sont l'hiver autant de points de repère, quand la neige amoncelée nivelle le terrain, remplit les vallons, uniformise le paysage en une plaine déserte et blanche. Car c'est ici, d'octobre au mois de mai, une Sibérie ; et dans cette Sibérie, redoutable dans la mauvaise saison et aux beaux jours charmante, Aubrac est une oasis qui a commencé par un refuge monastique, une *domerie* (1) ».

Cette *domerie*, ce monastère, d'où le regard embrasse des étendues immenses sur l'Aveyron, le Cantal, la Lozère, le Rouergue, était, dans ces hautes altitudes, un refuge pour les voyageurs égarés, un émule du Saint-Bernard. Tout autour, disent les chroniques d'autrefois, s'étendait une vaste et sombre solitude dont l'aspect glaçait d'effroi, un lieu d'horreur et de vide farouche. Autour des restes de la vieille voie romaine qui traversait la montagne, la forêt s'épaississait. Les balises de granit n'existaient pas encore. Seule la cloche du massif clocher carré de l'abbaye guidait les voyageurs égarés dans la tourmente. C'est à son ombre que notre bienheureux se formera.

(1) Henri Boland, *Zigzags en France*, Paris, 1905, p. 18.

(2) Henri Boland, *op. cit.*, p. 52. Ce monastère avait été fondé au commencement du XIIe siècle par Adalard, comte de Flandres qui, surpris par des bandits dans ces parages inhospitaliers, avait fait vœu, s'il échappait au péril, de bâtir en ce lieu un refuge pour les voyageurs.

Digitized by Google

Jean d'Estaing, en effet, oncle de François, était abbé du monastère. François, quatrième fils né du mariage de Gaspard d'Estaing avec Jeanne de Murols, lui est confié à l'âge de neuf ans pour qu'il prît soin de son éducation. Et il restera, auprès de lui, dans ce *locus horroris et vastae solitudinis,* jusqu'à l'âge de vingt ans.

Il vit là douze ans, de la neuvième à la vingtième année, sur le plateau peu ou point mamelonné, monotone, pierreux, dans les bruyères et les landes, au milieu de la morne étendue. Il y prend un goût de la solitude qui ne l'abandonnera jamais, même dans les périodes les plus agitées de sa vie si active. Toujours il cultivera la prière sur les hauts lieux. Il psalmodiera en gravissant les pentes de la montagne. Il fera, à son clergé, des conférences spirituelles en plein air, au-dessus des gorges sauvages, en haut et à l'orée des bois. Il y a du saint François en lui. A l'âge de vingt ans, il part pour Toulouse; à vingt-cinq ans, nous le trouvons, déjà homme fait, à l'université de Pavie. Son oncle, l'abbé d'Aubrac, disait : « C'est chose aussi déplorable que honteuse de voir tant de personnes de qualité mettre un soin extrême à chercher de bons fermiers ou d'habiles régisseurs de leurs domaines et se préoccuper si peu de donner de bons maîtres à leurs enfants. » Après Toulouse, après la nature sauvage, c'est l'Italie que François, mû par les traditions ultramontaines — dans le sens large du mot — de sa famille, va interroger. Elle sera un de ses maîtres, comme l'avait été le désert de l'Aubrac et la vie dans la domerie, mais un maître d'enseignements tout nouveaux.

*
* *

Lorsqu'en l'année 1485 François d'Estaing arrive à l'université de Pavie (1), la catastrophe dans laquelle va s'abîmer l'Italie du Nord est désormais inévitable. L'art du gouvernement y est toujours admirable, mais les vues politiques sont courtes et la dépravation des mœurs est incroyable. A Pavie même, en 1480, le bienheureux Bernardin de Feltre a prêché le Carême et il a pû y répéter les mots de saint Jacques de la Marche : « J'ai vu une bête sortir de la mer. » Il a pu dire

(1) L'Université de Pavie avait été réorganisée entre 1385 et 1402 par Jean Galéas Visconti, le fameux Conte di Virtu, qui lui donna une vie nouvelle et une splendeur qu'elle n'avait pas encore connue. Tout l'effort de Jean Galéas tendait alors déjà à faire disparaître ce qu'il y avait de vieilli dans les institutions du moyen-âge pour faire de l'État un organisme administratif à rendement ordonné et régulier.

Digitized by Google

comme lui à ses auditeurs : « Vous cherchez toujours à vous débarrasser des prédicateurs qui s'élèvent contre vous, en les assassinant. Vous avez donné cinq cents ducats pour tuer le bienheureux Jean de Capistran. Vous en avez donné une fois deux cents, une autre fois cent cinquante pour me faire massacrer. Telle est votre piété. Jésus en croix s'écriait : *Pardonnez*. Vous autres vous criez sans cesse : *Tuez*. Et vous avez tué en effet le bienheureux Ange des Camaldules. » C'est par miracle qu'à Pavie même il échappe au poignard des sicaires de la famille Beccaria. Un jour encore, au moment de monter en chaire, il s'aperçoit que des mains criminelles en ont scié habilement les quatre pieds. Il y entre quand même et commence en ces termes : « Quelques mauvais sujets ont coupé les pieds de mon cheval. Je l'ai monté quand même et je ferai ma course ordinaire. » François, nous le verrons par la suite de ce récit, connaîtra lui aussi les tentatives d'assassinat ; mais il ne pourra plus, lui, reprendre sa course. Cependant, à Pavie, la prédication du bienheureux Bernardin de Feltre a réveillé la foi dans beaucoup d'âmes. Dès lors, d'uniquement païenne qu'elle était, Pavie est devenue à moitié païenne et à moitié franciscaine. Ni les Visconti, ni les Sforze n'avaient plus alors aucune idée vraiment grande et féconde ; ils avaient été maîtres dans l'art de gouverner sans arriver à fonder un véritable gouvernement. Les conjurations politiques prenaient une allure de plus en plus déconcertante. Après avoir fixé au 26 décembre 1476 l'assassinat de l'un d'eux, de l'infâme Galeazzo Maria, l'Ogliati entrait à l'église Saint-Ambroise à Milan et, jeté aux pieds du saint, le priait de ne pas faire manquer le coup. Le matin du jour indiqué, il assistait à la messe à l'église Saint-Etienne et récitait une prière composée expressément pour la circonstance par un des conjurés : « Si tu aimes la justice et si tu hais l'iniquité, disait-il au saint, sois favorable à notre magnanime entreprise et ne te fâche pas si tout à l'heure nous ensanglantons tes autels, car, le faisant, nous délivrons le monde d'un monstre. » Pris et déchiré par la torture, il se recommandait à la Vierge Marie, et mourait en prononçant, en latin, ces mots, où il imitait l'épigramme antique :

Collige te, Hieronyme, stabit vetus memoria facti :
Mors acerba, fama perpetua.

Il s'appelait Jérôme.

Digitized by Google

C'est dans ce souple milieu, le plus moderne qui fût dans le monde, où se mêlaient dans la complexité la plus étrange les sentiments païens et chrétiens, que François d'Estaing vécut trois ans. Plus rien autour de lui n'avait l'aspect rude, mais simple, des hauts plateaux du Rouergue. Il voyait partout, avec une admirable connaissance du cœur humain et de la vie publique, des haines féroces et un amour exalté de la liberté, une soif inextinguible de sang et des aspirations brûlantes vers un état politique meilleur, des ruines morales et le germe de nouveautés fécondes. Il retrouvera un peu de ces sentiments au cours de son épiscopat, dans les parages où il luttera. L'atmosphère intellectuelle de Pavie aiguisera son sens des nécessités publiques.

Le germe des nouveautés fécondes, à Pavie, se trouvait surtout dans les doctrines sociales du grand franciscain, qui parcourait alors inlassablement l'Italie du Nord, dont tout le monde parlait à Pavie même, qui, cinq ans auparavant, y avait produit ce véritable renouveau spirituel, et dont j'ai déjà prononcé le nom : le bienheureux Bernardin de Feltre.

Il n'y avait donc pas, à la fin du XVe siècle, dans cette Italie du Nord, où est né l'état moderne, que la politique humaine, la politique humaine de la Renaissance, celle à laquelle Machiavel va donner son nom ; il y avait une politique chrétienne où passaient des reflets de l'Evangile : elle pénétrait, à l'occasion, les tyrans les plus farouches eux-mêmes. Quand, en 1447, âgé de quarante-six ans, François Sforze avait pris en mains le gouvernement de Milan, de chef de bande, il s'était efforcé de se faire homme d'état : « Il savait, quand il le fallait, tremper ses mains dans le sang, écrit un historien ; mais, quand cela était nécessaire, il faisait régner une justice impartiale et se montrait généreux et accessible à la pitié. » Il n'était donc pas uniquement le grand fauve, tout en muscles pour bondir, tout en griffes pour déchirer, que nous imaginons. Chez lui comme chez ses successeurs, le profond sentiment religieux qui formait pour ainsi dire les substructions de l'âme italienne au moyen-âge, ce sentiment religieux que Bernardin de Feltre remuait à Pavie, n'était pas aussi complètement effacé qu'on pourrait le croire ; chez le prince, comme chez le peuple, l'idée chrétienne restait souvent voilée, mais restait au centre de la pensée de l'homme. Celui-ci était, d'ordinaire, moins païen qu'il ne se l'imaginait. Il aimait le prédicateur populaire, plus qu'il n'aimait l'humaniste, le prédicateur franciscain sur-

Digitized by Google

tout (1) qui rendait aux hommes de la Renaissance l'incommensurable service de leur ouvrir les yeux sur leurs propres méfaits et sur la décadence des mœurs publiques et privées.

C'est ce service que le bienheureux Bernardin de Feltre avait rendu aux habitants de Pavie cinq ans avant que François d'Estaing ne vint faire ses études dans l'Université de la ville. Son succès de prédicateur y avait été immense. Les nefs de la cathédrale étant trop petites pour contenir les masses accourues autour de lui, il était forcé de prêcher en plein air. Une chaire avait été dressée devant la façade, et le gros mur avait été percé pour permettre à Bernardin d'y arriver en passant par l'intérieur de la cathédrale. La place et les sept rues voisines étaient remplies de monde. « Il faudra cent ans, écrivait un évêque, avant que nous entendions un pareil prédicateur ! » Et Barthélemy Brunato, vicaire général de l'évêque de Pavie, écrira au duc Sforze, à Milan, le jour même de la mort de Bernardin : « Il a réformé les mœurs des chrétiens dans tous les pays de l'Italie où il a prêché. Je parle des mœurs des hommes et des femmes. Partout les peuples sont devenus moitié plus religieux qu'ils ne l'étaient avant ses prédications. »

Mais Bernardin de Feltre n'avait pas eu seulement une admirable influence apostolique sur la ville, il avait bouleversé l'Université même où François va se livrer à l'étude du droit canon. Le fait est important et doit être noté (1).

Bernardin passait pour le plus savant canoniste de son temps. Sa prodigieuse mémoire lui avait permis d'apprendre par cœur les décrétales. Et sa science, il l'appelait à son secours dans ses luttes pour la défense de son œuvre. Or, son œuvre par excellence est une œuvre qui tiendra particulièrement au cœur de François d'Estaing quand il sera évêque de Rodez : la lutte pour le bien-être des petits par une scrupuleuse gestion économique, par la lutte contre les abus, par

(1) Sur l'immense influence qu'exerçaient les franciscains de l'Observance dans le Nord de l'Italie pendant la seconde moitié du XVe Siècle, voir P. Gratien, *Francesco Sforza e i Frati Minori*, dans *Miscellanea Francescana*, Vol. XIV, fasc. IV. Foligno, 1913, p. 97 et suivantes.

(2) Après son second carême à Pavie (1493) quinze étudiants de l'Université prendront l'habit franciscain de l'observance au couvent Saint-Jacques de la ville. C'est après ce carême aussi qu'il réorganisera l'hospice des Enfants-Trouvés et qu'il mettra fin par là à une véritable épidémie d'infanticide qui sévissait parmi les filles-mères ; c'est alors aussi qu'il fondera le Mont de Piété de Pavie. C'est à Pavie qu'il mourra l'année suivante.

Digitized by Google

une action savante contre l'usure (1). Le bienheureux Bernardin de Feltre a sa messe propre ; elle commence par ces mots : « Il délivrera le pauvre opprimé par le fort et privé de tout secours. Il sauvera les gens réduits à la misère ; il leur rendra la vie que leur arrachaient l'usure et l'iniquité. Il est bienheureux puisqu'il a compris les besoins de l'indigent et du pauvre. » Courant vivifiant que Bernardin fait circuler à travers l'aridité des textes juridiques, programme idéal qui s'imposera petit à petit aux maîtres de la péninsule italienne ; programme d'économie sociale chrétienne où la charité du riche s'épanouit à l'aise dans les œuvres judicieusement créées et habilement dirigées. Ce programme, sur la demande des professeurs et des élèves de l'Université, il le développa au cours de conférences spéciales qu'il leur fit dans l'intervalle de ses prédications, conférences neuves et hardies d'où sont sorties des combinaisons économiques qui subsistent inépuisées encore aujourd'hui et de l'esprit duquel s'inspirera François d'Estaing quand il sera installé d'une manière stable sur le siège épiscopal de Rodez. A sa manière, il y entreprendra la défense du peuple contre les abus des puissants. C'est à Pavie, dans l'ambiance franciscaine, créée par le bienheureux Bernardin de Feltre, qu'il aura puisé les idées qui sont le meilleur de sa vie.

*
* *

François d'Estaing, docteur en droit (2), quitte Pavie postérieurement au 19 mai 1488. Il est âgé de vingt-huit ans. La ville de saint Augustin, des Othon, des Visconti et des Sforze, du bienheureux Bernardin de Feltre, lui a révélé le double mystère de la politique italienne et de la politique chrétienne. Pendant vingt-cinq ans son activité sera double : à moitié politique, à moitié religieuse. Pour trouver en lui l'évêque et rien que l'évêque, l'évêque résidant dans son diocèse, l'évêque intégral, l'évêque parfait qu'il sera plus tard, nous sommes

(1) Sur la lutte contre l'usure à Pavie, voir P. Gratien, *loc. cit.*, p. 97, la lettre écrite à la demande du B. Marc de Bologne par Agnès Visconti à François Sforze. Le bienheureux Marc, mineur observant, y est dit : *de l'ordre des Saints-Anges.*

(2) Il était docteur en droit civil et en droit canon. Nous possédons une copie authentique de ses lettres de docteur, Archives Départementales de l'Aveyron, S^le G. n° 45. Sur le bienheureux Bernardin de Feltre et son apostolat à Pavie, voir le P. Ludovic de Besse, *le Bienheureux Bernardin de Feltre et son œuvre*, Tours. Imprimerie Mame, 1902. Tome I, p. 96, 99, 102, 112, 137, 193 ; Tome II, p. 24, 33. Aussi, T. I. p. 301 s. 348 s.

Digitized by Google

forcés de passer rapidement par dessus un quart de siècle de son existence, dont voici les faits marquants.

Presque tous, par la force des circonstances, ils se rattachent plus ou moins étroitement à l'Italie ; ils font de ces vingt-cinq années de la vie de François d'Estaing comme le prolongement et le développement de celles qu'il venait de passer dans le milieu ondoyant, varié, divers, tumultueux quelquefois, audacieux avec sagacité et prudent avec fermeté presque toujours, de Pavie.

François était chanoine de Rodez depuis 1484. Il était aussi, depuis une époque qu'il est impossible de déterminer, prieur de Parisot, riche paroisse enclavée depuis la Révolution française dans le département du Tarn-et-Garonne. Un an après son retour de la péninsule il est chanoine de Saint-Jean à Lyon. « Lyon, écrira quelques années plus tard le bon Antonio de Beatis, secrétaire du cardinal d'Aragon, est habitée par de nombreux marchands de toutes nations, principalement des Italiens. Tant par son commerce que par ses hommes, ses femmes et son aspect, cette ville a un je ne sais quoi de la belle Italie, ce qui me la fait juger la plus belle ville de France. » Le 19 février 1494, François est pourvu par Bertrand de Chalençon du prieuré de Saint-Pierre de la Capelle au diocèse de Rodez. Depuis deux ans déjà il était abbé commandataire de la riche abbaye de Saint-Chaffre, à vingt kilomètres au sud-ouest du Puy-en-Velay ; depuis deux ans aussi il est conseiller au grand Conseil du roi (1). Le roi, c'est Charles VIII. Il a été élevé dans la lecture des romans de chevalerie et des histoires des Croisades. Sa tête est pleine de projets grandioses. Ludovic le More, d'esprit très aigu, véritable seigneur de Milan, excite, par l'intermédiaire d'Etienne de Vesc, sénéchal de Beaucaire, et de Guillaume Briçonnet, évêque de Saint-Malo, son imagination et la tourne du côté de la conquête de l'Italie. Jamais on n'avait vu semblable activité des agents officiels ou secrets, avoués ou désavouables à merci, de la péninsule. Le travail diplomatique de cette époque est

(1) Dès son retour d'Italie, en 1488, François avait été envoyé par son oncle, le dom d'Aubrac, à la cour, afin d'y soutenir un procès important. L'impression qu'il y avait faite avait été excellente. Charles VIII lui avait proposé alors une place au Parlement de Paris. François refusa, « son intention étant de se consacrer entièrement au service de l'Eglise ». Il ne fut cependant ordonné prêtre que deux ans après, le 18 septembre 1490, dans la chapelle du Château de Monistrol (Haute-Loire). Au conseil du roi, dont le premier conseiller était toujours un évêque, il y avait une véritable section ecclésiastique.

Digitized by Google

immense. Charles VIII, longtemps, se laisse tirailler dans tous les sens. Casa lui-même, l'ambassadeur florentin à la cour de France, en perd son sang-froid. « Pour comprendre les choses d'ici, écrit-il, il faudrait être magicien ou devin : être prudent ne suffit pas. » En septembre 1493, Gentile Becchi, nouvel ambassadeur florentin, écrit à Pierre de Médicis : « Il n'est plus possible de faire changer d'opinion à ces têtes de bronze de français... l'affaire va suivre son cours ; si le roi de France est vainqueur, *actum est de omni Italia,* elle tombera toute entière au bourbier ; s'il est vaincu, il se vengera sur les marchands italiens établis en France, particulièrement sur vos représentants. » Ces marchands italiens sont surtout ceux de Lyon au milieu desquels vit François quand il n'est pas à la cour. Il vit dans cette tension des esprits. « Le serpent a sa queue en Italie », écrit Becchi.

Aux premiers jours de mars de l'année suivante, Charles VIII fait son entrée solennelle à Lyon pour prendre le commandement de l'armée. Six mois après, le Mont-Genèvre est franchi, le quartier général français s'établit à Asti, et la formidable aventure est commencée. Cependant François d'Estaing, conseiller au grand Conseil, est pris de plus en plus dans l'enchevêtrement des affaires italiennes. C'est pour un de la Rovère, neveu de Jules II, qu'en 1494 il est délégué à Mende afin d'y rétablir l'autorité compromise du puissant italien ; c'est pour préparer la campagne d'Italie de Louis XII, qu'au mois de juillet 1499 il se rend à Arras. La France tout entière respire du côté de la péninsule, du côté où le serpent a sa queue. Bientôt François d'Estaing ne s'en apercevra que trop.

Et d'abord en 1501, lors de son élection à l'évêché de Rodez (1). Il faut lire toute cette histoire dans le travail de M. Belmon, si rigoureux et si simple. Voici une élection faite régulièrement, à l'unanimité des chanoines votants. François, le nouvel évêque élu, est universellement apprécié par sa profonde piété, sa douceur, sa charité pour les pauvres. Dans le

(1) François fut élu évêque de Rodez le jeudi, 11 novembre 1501, jour de la Saint-Martin. Le chapitre de Rodez comprenait 25 membres. Quatre d'entre eux étaient retenus loin de Rodez, cinq ne votèrent pas, seize votèrent ; sur ces seize votants François recueillit quinze voix, toutes les voix des votants, sauf la sienne propre ; mais le roi, sur la demande de César Borgia, avait, avant le vote, envoyé un courrier spécial pour exiger l'élection de Charles de Tournon, âgé de dix-sept ans. François ne put être sacré qu'en 1505. A partir de ce moment, quelles que fussent ses fonctions extra-épiscopales, il se réserva toujours trois mois par an pour la visite de son diocèse.

Digitized by Google

haut clergé il est un de ceux qu'on voit le plus souvent célébrer, toujours avec un recueillement parfait. Ne déposant jamais, comme tant d'autres, l'habit ecclésiastique, il passe pour un prêtre exemplaire. Il jeûne tous les samedis de l'année, ainsi que durant tout l'Avent. Il jouit de riches bénéfices et cependant on le voit à court d'argent, car tous ses revenus vont aux églises, aux pauvres et aux lépreux. La population le désire; et son élection est contestée, au profit de qui ? d'un enfant de dix-sept ans; par qui, par un condottière italien; ce condottière est César Borgia, et François d'Estaing ne triomphera du protégé de la fleur des assassins qu'après trois longues années de lutte, de trouble et de schisme dans son diocèse (1).

Par le conseil du roi, plus administratif que vraiment judiciaire, par des liens multiples, les uns politiques, les autres contentieux; par la politique et par la guerre, François d'Estaing est pris, avec la cour et le royaume tout entier, dans l'affaire italienne. En 1505, il se rend à Rome, en compagnie de plusieurs autres prélats et gens de cour, porter au pape Jules II les félicitations du roi de France pour son élévation au Souverain Pontificat. Il passe l'été en Italie. Il est l'ami du tout puissant cardinal d'Amboise, de ce *cardinale di Roano* (de Rouen, dont Amboise était archevêque) qui, pour parler comme les italiens, « tenait en main la somme des choses ». Et le cardinal, légat à Avignon, nomme François son vice-légat et gouverneur du Comtat-Venaissin, possession directe du Saint-Siège; et voici François, comme à Lyon, encore en terre demi-italienne. Il y reste cinq ans.

En 1511 et 1512, c'est en Italie tout à fait qu'il vit. Il est un des représentants de la France au pseudo-concile ou « conciliabule » de Pise, puis à Milan. Le concile se dissout, et avec lui se clôt la longue période semi-péninsulaire de la vie de François. Dès lors, il ne sera plus enfin que l'évêque de Rodez. Il y a longtemps d'ailleurs qu'il ne paraît plus au grand conseil. Son compétiteur a fait agir les Borgia auprès du roi, dont l'élection de François au siège de Rodez a contrecarré les combinaisons italiennes et François a cédé du terrain à la

(1) Les opposants occupaient l'évêché et les châteaux qui en étaient des dépendances. Le parlement de Toulouse, saisi par le chapitre, commandait en vain de vider les lieux, les garnisons mises par les opposants résistaient à toutes les sommations. Les partisans de François d'Estaing vivaient dans la terreur. La discussion était politique, et non d'ordre religieux et canonique. Les chanoines fidèles étaient en danger de mort.

Digitized by Google

cour. Nous sommes maintenant au mois d'octobre 1512. Les temps sont finis où Louis XII voulait « créer un nouveau ciel et une nouvelle terre en Italie. » Une ère nouvelle, celle de la sainteté définitive, s'ouvre pour François.

*
* *

La situation du diocèse de Rodez était angoissante autant que l'était celle de l'Italie. Les années étaient dures, le peuple vivait dans des habitudes obligatoirement austères, les instruments agricoles manquaient, les mauvaises herbes envahissaient tout, les terrains aujourd'hui productifs étaient alors incultes, la famine était périodique. Traversant, en 1517, le nord de la France et la vallée de la Loire, Antonio de Béatis écrit : « On y mange de bons potages, des pâtés et des gâteaux de toutes sortes. La viande de veau est généralement bonne, celle de mouton est la meilleure, de sorte que pour une épaule de mouton rôtie avec de petits oignons comme on l'accommode en France, on laisserait volontiers la chair la plus délicate. Les perdrix, les faisans, les perdreaux, les paons, les poules et les chapons s'y trouvent en quantité, à bon marché et fort bien apprêtés. » Il en va autrement en Rouergue. La peste y est endémique. Ce dernier fléau est signalé en 1506, 1507, 1511, 1515. En 1516 il sévit avec une telle violence que les réunions consulaires semblent n'avoir pu se tenir à Rodez qu'à partir du 22 novembre au lieu de s'échelonner, comme d'habitude, sur l'année tout entière. En septembre 1517, la peste croît de jour en jour ; le premier décembre le conseil se tient chez un particulier car la maison commune est infestée. En 1518, « la peste est très échauffée ». En 1520, défense d'élever des porcs dans la ville, ils sont considérés comme véhicules de l'épidémie. En 1521, on quitte la ville, même des gens d'église. En 1524, la peste progresse de plus en plus, en 1525, la peste est en ville. « Quand la mort se trouvait dans une maison, écrit un contemporain, elle en emportait la plus grande partie des gens et spécialement des plus forts et des plus jeunes. Attirés par l'odeur funèbre que répandait la ville, les loups y accouraient par bandes. On faisait contre eux le gué aux portes, mais ces animaux carnassiers entraient à la nage par la rivière. » On se croit à Florence, en 1350.

Pour lutter contre le fléau, François fonde des hôpitaux, distribue des aumônes, remonte les courages abattus. « Il allait

Digitized by Google

souvent la nuit dans la ville, déclare un témoin, accompagné de quelques siens domestiques, avec une petite lanterne, pour visiter les pauvres dans les hôpitaux et maisons particulières, pour leur donner de saintes consolations et assistances temporelles. » — « Il arrivait toujours de nuit, dit un autre témoin, pour n'être pas remarqué. » — « Souvent, déclare un troisième, il allait de nuit, accompagné de quatre ou cinq personnes, chargées de sacs pleins de pain, de fagots de bois et de charbon, pour donner des secours aux malades les plus nécessiteux de la ville et cela pendant le temps des grandes neiges, qui mettaient le peuple en grande désolation, ayant duré une fois neuf semaines. »

A côté de ces fléaux physiques et étroitement unis à eux, cet autre fléau, l'ignorance. Pour nous donner une image vivante et réelle de certaines parties de la France d'autrefois, rien ne vaut des notes précises comme celles que nous transcrit Monsieur Belmon. Descendant à une maladrerie située aux portes de sa ville épiscopale, François interroge les quatre ou cinq lépreux qui y sont relégués : ils ne peuvent pas lui réciter le *Pater*. A Moyrazès, à Najac, à Sanvensa, François recommande au recteur d'apprendre à ses fidèles, dans le prône de chaque dimanche, *la bonne manière de faire le Signe de la Croix;* il devra, du haut de la chaire, réciter lentement et à intelligible voix le *Pater,* l'*Ave,* le *Credo,* afin que ses auditeurs connaissent ces prières « en totalité et non par morceaux ».

Le clergé luttait d'ignorance avec les fidèles et il le faisait sans désavantage. M. Belmon ne le cache pas dans le clair tableau qu'il trace des mœurs de ce temps en Rouergue. Des prêtres, frauduleusement promus, étaient incapables de lire dans leur missel; ils apprenaient quelques messes par cœur et récitaient toujours les mêmes. Le 24 septembre 1517, un prêtre se présente devant François et sollicite de lui le prieuré paroissial de Laussac. Avant de lui conférer ce bénéfice, l'évêque l'examine sur sa science religieuse. Nous avons une relation minutieuse de la séance. La voici :

Etes-vous prêtre ? — Oui.

Possédez-vous déjà un autre bénéfice ? — Oui, la cure de Notre-Dame de Beaulieu, dans la diocèse du Puy.

Combien y a-t-il de sacrements de la Sainte Eglise ? — Il y en a sept. Le prêtre les énumère péniblement, mais sans réussir à y mettre un peu d'ordre.

Digitized by Google

Combien y a-t-il de préceptes du Décalogue ? — Il y en a dix, savoir : le baptême, la confirmation...

Combien y a-t-il de commandements de l'Eglise ? — Les commandements de l'Eglise, c'est la même chose que les sept sacrements de l'Eglise.

L'évêque fait apporter un missel et demande : A quelle partie appartient le *Te Igitur ?* — Réponse : c'est le nom de ce livre. »

Et l'examen continue dans cette note.

Si la science des prêtres était mince, leur nombre, même dans les moindres villages, est considérable. Lors de ses visites pastorales, François en trouve 37 à Saint-Chély d'Aubrac ; 25 à Curières ; 40 à Laguiole ; 30 à Saint-Rémy ; 30 à Saint-Georges d'Authun ; 46 à Saint-Amans des Cots ; 50 à Thérondels ; 52 à Entraygues.

Le laisser-aller dépasse toute mesure. A Mostuéjouls l'évêque trouve un tabernacle envahi par les toiles d'araignées ; au Minier il n'y a au tabernacle qu'une hostie ; elle est là depuis très longtemps et on ne sait pas même au juste si elle est consacrée. A Montpeyroux il pleut dans l'église comme dans les champs, *pluit in ecclesia sicut in campis.* A Saint-Martin d'Albiac le prélat ne trouve qu'un paysan, *unus solus pagesius parochianus,* le prêtre ne réside pas. A Saint-Privat, il y a en tout quinze paroissiens, dont un seul est présent. Tandis que François lui confie ses prescriptions pour l'entretien de la chapelle, survient le chapelain. François a donc deux auditeurs ; il n'hésite pas à leur faire une exhortation pieuse qui les laisse dans l'admiration et l'attendrissement.

Toutes choses égales d'ailleurs, même relâchement dans les chapitres et dans la plupart des ordres religieux. L'atmosphère morale est aussi lourde. A Conques, François lutte héroïquement. Il y a là des drames qu'il faut lire ligne par ligne dans le volume de M. Belmon. Ils s'y reflètent comme un ciel d'orage dans une glace. Ils renseignent le lecteur sur les origines de la crise religieuse au XVIe siècle. « Je vois, écrivait un grand cardinal, que la cognée est à la racine, l'arbre penche..., les corps périront avec les âmes..., le feu est allumé devant nous et nous y courons. » Les flammes de l'incendie passent entre les lignes du livre de M. Belmon et on y voit pencher l'arbre.

Digitized by Google

*
* *

Et cependant, même dans ces temps affreux, il y avait des choses admirables au milieu des ruines du passé. On construisait, ou plutôt, malgré les circonstances contraires, on achevait les constructions saintes où le travail semblait devoir être définitivement abandonné et on les acheminait vers leur point de perfection. Je m'explique.

François d'Estaing édifiait aussi au sens matériel du mot. Il avait, lors de son séjour comme étudiant, alors qu'il s'initiait à la nouvelle forme individuelle et sociale que prenaient les choses en Italie, contemplé, à la chartreuse de Pavie, cette église dont notre Comynes disait : « Elle est à la vérité la plus belle que j'aie jamais vue et toute de beau marbre » et dont, à la même époque, Jean d'Auton s'exclamait que : « mieux semblait un Eden paradisiaque qu'un domaine terrestre ». Les artistes affirmaient qu'elle était la plus « étincelante » qu'il fût possible de rêver. Il avait admiré les chapelles fermées complètement et la vie qui palpitait sur les médaillons noyés dans leur ombre lumineuse. Au moment où il arrivait à Pavie, il n'y avait pas vingt ans que Gio Antonio d'Amadei avait travaillé avec son frère Protasio au petit cloître de ce qui est, avec le dôme de Milan, l'œuvre maîtresse de Jean Galeas Visconti. A Milan même, lors du concile, le même Gio Antonio d'Amadei venait, de 1481 à 1495, de construire l'Ospedale Maggiore et ses imitateurs, à Pavie, avaient décoré la façade de l'église où priaient les enfants de saint Bruno.

C'est dans ce style de la Chartreuse de Pavie et de l'Hôpital de Milan ; dans ce style que l'on pourrait appeler le style de Gio Antonio d'Amadei, que François d'Estaing, se remémorant ses années d'Italie, résolut de clôre le chœur de son église cathédrale. Une partie seulement en est conservée. Le dessin est, comme il l'est dans les œuvres lombardes, un peu gras, pour employer le jargon des artistes, mais la technique en est parfaite. « Il y a dans le haut, écrit M. Belmon, plusieurs médaillons fort intéressants représentant des personnes de l'époque et pris au naturel. » Faut-il voir là, se demande l'auteur, des figures symboliques, ou simplement des figures d'ornementation, ou peut-être la représentation des ancêtres ou des proches parents de François d'Estaing ? Ne serait-ce pas

Digitized by Google

plutôt un reflet tout simple de l'œuvre d'Amadei (1), une transposition de ses inspirations ?

Ce sont là des détails. La gloire solide de François constructeur, c'est d'avoir achevé cette même cathédrale dont il rêvait d'orner si somptueusement le chœur et surtout d'avoir mené à bonne fin l'édification de son magnifique clocher. Il est la merveille de la contrée et le Rouergue s'enorgueillit à juste titre de sa splendeur. Et ce que l'on ne saurait assez admirer c'est que François, alors que, pour les détails de l'ornementation intérieure, il avait recours à la grammaire décorative lombarde et à ses souvenirs d'Italie, restait obstinément fidèle au style national dans l'armature extérieure de cette œuvre d'une inspiration si purement française. Pavie, en lui donnant le goût de l'esthétique nouvelle, ne lui avait pas fait perdre le sens et l'intelligence de l'art du moyen-âge.

Car François avait l'âme saine à la fois, fine et forte, et il le montra dans ce qui est, par excellence, l'œuvre capitale de sa vie, celle par laquelle son histoire se rattache à l'histoire de l'Eglise universelle, je veux dire, par cette autre construction qu'il acheva, mais dans le domaine des harmonies spirituelles cette fois, par le rôle, dis-je, qu'il joua dans l'établissement de la fête des Saint Anges, dont il nous faut maintenant parler avec détail. Le sujet est vaste et neuf et profondément franciscain.

* * *

Avant François d'Estaing, non seulement les Anges Gardiens, mais encore les Saints Anges n'étaient honorés dans l'Eglise d'aucun culte liturgique spécial. Ils étaient vénérés insuffisamment par les auteurs profanes, même par ceux dont les connaissances théologiques étaient les plus profondes et les plus variées. Un savant parlait récemment de Dante en ces termes : « La cité de Dieu a en Jésus son fondateur, en saint Paul son verbe révélateur, en saint Augustin son philosophe et son théologien ; mais c'est à Dante, à Dante Alighieri qu'ap-

(1) Gio. Antonio de Amadei était né à Pavie même vers 1447. Il mourut en 1522 après avoir couvert les églises Lombardes d'œuvres de sa main. On lui doit la fameuse danse des Anges de Sant'Eustorgio à Milan qui passe pour être le chef d'œuvre de la sculpture italienne au XVe Siècle. Le dessin qui orne les jambages de la clotûre du chœur à Rodez au lieu d'être dans le style d'Amadei lui-même est dans le style de celui de ses élèves qui travailla à la chapelle de la villa Borromée, à Isola Bella.

Digitized by Google

partient la gloire de l'avoir chantée intégralement et dignement. » Rien de plus juste que ces paroles du P. Miquel d'Esplugues (1). Cependant, Dante passe sous silence ce « saint ange, quel qu'il soit, que Dieu a commis à notre garde », et dans son voyage à travers le monde de l'au-delà, il se fait accompagner, non par un ange gardien, mais par Virgile d'abord, « océan d'intelligence, dit-il, sage gentil qui sait tout, qui honore toute science et tout art » ; puis par Béatrice qui, ici-bas, « lui avait fait choisir le droit chemin, qui l'avait conduit à l'amour de ce Bien, au delà duquel il n'y a rien à quoi l'homme puisse aspirer ». D'ange gardien, point. Au second traité de son *Convito,* les anges ne paraissent guère que comme moteurs des sphères célestes ; le pur esprit, « qui bat à peine de ses ailes tremblantes devant l'abîme immense des perfection de Dieu », est absent. On en est à la théorie du *Timée,* presque prise au pied de la lettre, à peine déclarée insuffisante. Plus tard, à l'époque de ce que M. l'abbé Bremond appelle si bien l'ivresse platonisante de Ficin, on mêle tout à fait les rêveries des philosophes avec les vérités de l'Evangile ; celles-ci dévorent celles-là ; on aime mieux en croire l'Académie que Moïse et les prophètes ; les anges, dans les milieux humanistes de Florence, que le paganisme fascine, deviennent une tierce essence, le *daimon* médiateur, quelque chose comme les idées de Platon, reprises par l'école alexandrine et fondues avec les doctrines du christianisme. On l'a dit fort justement « dans la construction rationnelle de Marsile : idées de Platon, formes d'Aristote, tierces essences, dieux du paganisme, anges de l'ancien et du nouveau Testament tendaient à se réunir en un seul et plus haut concept ». Ce concept, pour Giordano Bruno, sera le panthéisme. En attendant ce naufrage définitif, plus d'un se jetait à la superstition. Quand Guicciardini cite ces « esprits aériens » qui parlent familièrement aux hommes et qui existent, « car, dit-il, j'en ai fait l'expérience » ; quand Machiavel proclame que « l'air qui nous entoure est peuplé d'esprits pleins de pitié pour les mortels qui, par de sinistres augures, les avertissent des maux qui les menacent », ils ne pensent aucunement aux anges, leurs sentiments approchent l'idolâtrie, ils sont avec leur siècle dans la rêverie, dans le doute, dans l'indifférence

(1) *Estudios Franciscanos,* n° du centenaire, octobre, novembre, décembre 1922 : p. 6 du tirage à part. Sarria-Barcelona, Convento de FF. MM. Capuchinos.

Digitized by Google

religieuse et dans une étrange exaltation. L'idée claire, précise, vivifiante de « ce peuple invisible qui nous est uni par la charité », de cette compagnie bienheureuse, « dont un est attaché spécialement à notre conduite, mais qui tous prennent part à nos intérêts plus que nos parents les plus tendres, plus que nos amis les plus confidents », cette idée, lumière de la vie, unité de l'existence, leur faisait défaut. Elle rayonnait au contraire dans l'âme de François d'Estaing, l'idée des esprits bienheureux destinés à notre conduite.

Pour la réaliser, il assigna aux dernières années de sa vie le but suivant : établir au profit des anges gardiens un culte liturgique spécial. Ce culte, nous l'avons dit, n'existait pas. La fête des Anges Gardiens, comme celle des Saints Anges en général, était jointe à celle de l'Archange saint Michel, le 29 septembre. Aujourd'hui encore, l'oraison que l'on récite ce jour-là n'est pas particulière à saint Michel, mais concerne tous les esprits célestes. Il fallait, pour obvier aux très graves inconvénients qu'allait bientôt entraîner à sa suite l'état d'esprit que François avait constaté autour de lui en Italie, cette croyance aux « petits dieux » des philosophes, il fallait, dis-je, remettre solennellement les choses au point par une fête et un office qui rappelassent à tous la « descente des esprits bienheureux qui unit le ciel et la terre ». Et pour cela il fallait puiser dans une œuvre franciscaine illustre.

Pour bien comprendre ce qui va suivre, il faut arrêter un instant l'attention sur un fait jusqu'à présent indiqué seulement dans l'intitulé de cet article : François d'Estaing était tertiaire franciscain. Fait d'importance, qui doit éclairer toute cette partie de notre travail.

François, qui avait respiré pendant trois ans l'atmosphère franciscaine de Pavie, était tertiaire avec ferveur et avec éclat. Lors de la peste de 1516, dont il a été parlé ci-dessus, alors que le fléau progressait, que les maisons se vidaient, que la désolation envahissait les âmes, François ordonna que, jusqu'à ce que la miséricorde de Dieu eût secouru son peuple et apaisé sa colère, une procession serait faite, avec sept stations, au moins une ou deux fois par mois. A la première de ces processions, qui eut lieu à Rodez, le peuple vit avec stupéfaction et édification son évêque, seigneur de la cité, suivre le cortège vêtu de l'habit et ceint du cordon du Tiers-ordre de saint François. Le 24 février 1525 survient le désastre de Pavie. François Ier est fait prisonnier. De toutes parts les évêques prescrivent des

Digitized by Google

prières publiques. Les assemblées pieuses se multiplient. François ordonne de nouvelles processions et, de même que neuf ans auparavant, lors de la peste, il y assiste revêtu de l'habit de saint François. Il ceint du cordon séraphique le blason de sa famille et le fait sculpter dans cet état sur la clôture dont il a enrichi le chœur de la cathédrale, sur les stalles dont il fait cadeau à l'église de Salles-Curan, sur le coffre de bois où il dépose sa mitre et sa bague. Sur ses gants épiscopaux s'étale le monogramme de saint Bernardin de Sienne, de ce Bernardin de Sienne dont le bienheureux de Feltre était le tout-puissant successeur dans l'Italie du Nord, alors que François y faisait ses études. Les Cordeliers ont à Rodez un grand couvent. Dès l'année 1489, un an après que François fut revenu de Pavie, ce couvent a accepté la réforme. « On y trouve continuellement François. » François est l'ami du Père Gabriel Maria, il favorise à Rodez la fondation d'une communauté d'Annonciades et c'est à Rodez que le P. Gabriel Maria est enterré.

Or, dans cet ordre de saint François avait jailli depuis cent-vingt ans un courant de dévotion aux saint anges qui, petit à petit, avait fait nappe et s'était étendu sur une partie de la chrétienté.

Il avait sa source en Catalogne et était le résultat de la piété et du talent de François d'Eximines.

François d'Eximines a été étudié avec un soin parfait par M. Masso'i Torrents dans *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans* (1).

Je résume ce qu'il a dit de lui.C'est important pour notre sujet.

Eximines était franciscain et fut évêque de cet évêché d'Elne, qui sera plus tard transféré à Perpignan. Né vers 1340, il meurt entre le 6 mars et le 15 mai 1409. Il est âgé de 52 ans lorsque, en 1392 (1), Pierre d'Artes lui demande de mettre sa plume au service de la cause qui sera chère à François d'Estaing. Ce Pierre d'Artes est un personnage très important, protecteur des lettres, mestre racional (chambellan) de Jean Ier et de Martin Ier rois d'Aragon ; Eximines lui dédiera posté-

(1) Année 1909-1910, *Assaig d'una bibliografia*, p. 588-602.

(2) « Achevé donc est ce *Livre des Saints-Anges*... l'offrant à très honorable et sage chevalier messire Pierre d'Artes, maître d'hôtel de très-haut et puissant prince Jean, par la grâce de Dieu, roi d'Aragon, règnant *l'an que nous comptons mil trois cent quatre vingt douze*. » *Livre des Sainctz Anges, dernier chapitre.*

Digitized by Google

rieurement une autre de ses œuvres, une *Vie de Jésus-Christ.* Pierre d'Artes a une dévotion spéciale aux « saints anges bienheureux » et il demande à Eximines de composer un traité en leur honneur : « L'intime et fervente dévotion que, de longtemps, vous avez aux glorieux anges du Paradis, dit-il à d'Artes dans son Prologue, m'a ému et poussé à compiler et à décrire quelques-unes de leurs dignités, régime et ordinations, principautés et services, haultesses, conditions et excellences, à cette fin que vous et tous ceux qui viendront après vous puissent enflammer vos courages en leur honneur, à leur service, dans leur amour et révérence ». Eximines écrit donc le traité demandé et le fait avec un bonheur incomparable. « Nature angélique, proclame-t-il, est si haute, si merveilleuse, si excellente, créée, exaltée, ordonnée et glorifiée par Notre Seigneur Dieu de telle façon qu'elle passe tout notre entendement tel que nous le possédons de présent dans cette mortelle vie. Si bien que de leur haultesse nous ne pouvons ni écrire, ni penser, ni parler proprement, selon qu'elle est de fait, ni selon que le requiert leur glorieuse magnificence et révérence. Toutefois, comme il est ainsi que de parler d'eux soit très utile et nécessaire, à cause des grandes vicissitudes où nous vivons et des grandes nécessités et misères que nous avons en cette présente vie, il convient que, pour les éviter, nous retournions, après Dieu, à leur révérende paternité et clémente diligence. » Mais ce qu'Eximines met dans une lumière particulièrement favorable, c'est le rôle des anges qui « entendent au régime personnel », du *Propre Ange de chaque fidèle,* comme dira François d'Estaing, de *l'Ange délégué à chacun de nous,* comme il dira encore. « Les bénéfices que nous recevons des Saint Anges sont innombrables, écrit Eximines..., le premier est que par eux nous sommes gardés. » — « Cette garde évanglique nous est très nécessaire et profitable... Car, si leur continuelle aide n'était avec nous en toutes nos tentations, nous cherrions(nous tomberions) presque tous les jours, en tant que nous n'aurions nulles vertus, et nous irions de mal en pis... Notre angélique gardien parle dedans nous et nous met dedans notre cœur et dedans notre entendement ce qu'il veut y mettre. » — « Quelquefois il nous conseille, après il nous enflamme; quelquefois, il s'éjouit de nous : c'est quand il nous voit bien ouvrer (faire de bonnes œuvres) et accomplir quelque bonne action. Quelquefois il abomine nous autres; c'est quand il voit que nous parlons laidement ou que nous

Digitized by Google

faisons quelque mauvaiseté. Quelquefois il s'émerveille de nous, c'est quand il nous voit faire quelque fait excessif en bien ou en mal. Quelquefois il se truffe de nous (se moque de nous), c'est quand il nous voit faire quelque mignotise (puérilité)... » Et les pages succèdent ainsi aux pages, faciles, fluides, colorées, persuasives, semées de mots délicieux. Monseigneur saint Michel est appelé « l'honourable président » des anges qui habitent « dedans les cieux célestiels », tandis que les diables « sont aussi épais autour de nous comme sont *celles chosettes que on voit aux rais du soleil* (ces petites choses qu'on voit dans les rayons du soleil). Bossuet, traduisant l'épitre aux Ephésiens, parlera des « malices spirituelles qui sont dans... cet air ténébreux » qui nous environne. Les histoires charmantes se pressent, les pensées délicates naissent comme des fleurs rares sous la plume du franciscain catalan : « l'ange qui a à garder une âme, jamais n'en garde une autre », mais, ne craignons pas de jamais manquer de saint compagnon, « autant sont les anges comme sont les âmes des hommes qui ont été, qui sont et qui seront jusqu'en la fin du monde présent ». Ces anges de Notre Seigneur Dieu, qui « toujours contemplent et louent sa sainte face, nous devons les aimer mieux que nul autre, après Dieu et la benoîte Vierge Marie, car toujours ils sont à notre côté, nous procurant notre salvation ». Ils nous consolent, et leur consolation « excessivement exhausse l'homme et le met tout hors de soi-même et lui ouvre l'entendement à voir les profondités mussées (les profondeurs cachées) des secrets de la Sainte Ecriture et de la gloire de Dieu et lui emplit le cœur de tout amour, ardeur et dévotion en son Créateur et en son révérend messager plus qu'âme ne le pourrait dire par nulle manière. Il laisse au cœur de l'homme tant de joie, de liesse, de délection et de consolation qu'elles surmontent tout entendement ». On rêve de cet ange musicien qui, dans l'ombre, montait et descendait sous la fenêtre du Poverello en jouant doucement de la viole d'amour.

Cet ange gardien si consolateur sait donner aux puissants de fortes leçons. Ainsi celle que fait au roi d'Irlande l'ange qui le gardait : « Saches que c'est la volonté de Dieu que tu laisses tes peuples jouir de toutes leurs libertés et franchises, coutumes et lois *approuvées* (remarquez cet : *approuvées)* et tu dois savoir que Notre Seigneur n'a point donné le peuple aux princes pour en user comme des biens domestiques, mais te les baille en garde comme les enfants sont baillés aux pères

Digitized by Google

pour les gouverner et les défendre comme leur propre âme. Le prince donc qui veut gouverner son peuple *par volonté et non par la loi* et fuit et abandonne les bonnes coutumes, n'est ni roi ni prince, mais fou et tyran du peuple de Dieu et ne le gouverne pas, mais le dévore... Et cependant, et les grands biens et les grands fruits dont tu jouis, toi qui ne penses qu'à ta gloire, et à ton luxe, et à ton hôtel, et à tes trésors, et à tes richesses, et à ta grande seigneurerie, toutes ces choses, fais-y réflexion, te sont octroyées par Notre Seigneur non pour autre chose que pour bien gouverner ton peuple... Si tu le gouvernes mal et par tyrannie, Dieu te sera furieux à l'heure de ta mort. Il est donc clair que tu ne dois ni contraindre ton peuple ni chicaner avec lui, mais que tu dois faire ce qu'il te demande pour le profit de la chose publique et de ton gouvernement... Car le peuple n'est pas gouverné par l'homme, mais par Dieu, et il n'est au monde plus laide chose que d'agir selon mauvaise volonté et de traiter le peuple de Dieu tout comme des bêtes. »

Ces principes politiques à la Fénelon étaient développés à un chambellan du roi d'Aragon !

Que dire, à un point de vue plus élevé encore, de ce chapitre 16 du Traité III, intitulé : « Combien est grand le péril de procurer à un enfant un bénéfice ecclésiastique. » Et comme François d'Estaing dut le savourer, lui qui avait eu, au trône épiscopal de Rodez, un compétiteur de seize ans ! Ranulphe a demandé à Innocent II de donner un évêché à son fils âgé de sept ans. L'ange gardien de Ranulphe intervient et lui tient ce langage : « De telles collations sont faites au grand préjudice des dignités qui sont mal servies par des enfants et par les vicaires substitués qu'ils y mettent. De plus, de telles collations de bénéfices vont contre l'intention et sont faites en grande faute et déception du testateur qui a institué ces bénéfices ; car celui-ci n'entendait point les donner à des enfants mais à tels par lesquels les églises fussent servies hautement autant par l'honorabilité de leur personne que par leur personnel travail. Il est de mauvais exemple pour le peuple de voir des enfants dans des dignités à eux non convenables et dans un état qui n'appartient qu'aux personnes de sens et capables de tenir leur rang. Et plus, de telles collations sont faites au préjudice des personnes dignes et convenables qui les desserviraient mieux ; elles sont faites contre la conscience de ceux qui les procurent... Faites par sentiment purement humain et sans avoir regard à Dieu elles engendrent fréquem-

Digitized by Google

ment de grandes esclandres... Et plus encore s'aggrave le péché parce que nul ne sait la voie que suivront ces enfants; car il peut arriver par aventure que telle dignité sera donnée à tel qui, après, sera un mauvais ennemi de Dieu. »

Voici, d'un autre côté, un évêque d'Achaïe, qui rêve de pourvoir ses clercs « de grasses viandes et de beaux vêtements, de délices excessives et de beaux chevaux ». Et son ange gardien de lui inspirer sur ce sujet « une grande peur de Dieu ». Car « des biens du patrimoine de Jésus-Christ, le clerc ne doit pas faire grasse table, au grand dommage des pauvres et des choses pitiables (des œuvres pies) auxquels les dits biens sont députés.. User de ce qui est à autrui est larcin et roberie (vol)... Lors donc que le clerc prend les biens de la Sainte Eglise et les applique à de mauvais usages, c'est-à-dire de son corps et de sa chair en la délectant et en l'engraissant contre la volonté de Dieu et contre l'ordonnance des saints Pères, s'il en fait semblable œuvres et péchés, il s'ensuit qu'il vit en larcin, en roberie et en péché mortel ».

Que dire de l'admirable suite de chapitres où l'ange gardien nous enseigne « comment on doit penser à la croix de notre benoit Sauveur Jésus-Christ »; comment « il souffrit grands vitupères (blâmes) par langues et par œuvres, diffamé, par les évêques de la loi, de plusieurs grands crimes, réprouvé, maudit, affollé de grandes battures (de grands coups), truffements (moqueries) et gabements (dérisions) et horribles tourments qu'ils lui firent souffrir, étant présents cent et quatre-vingt mille hommes assemblés pour les fêtes de Pâques, au milieu de deux larrons, pendu, attaché à de gros clous, de tous les siens délaissés, tout afflict (accablé) par les infinies douleurs qu'il souffrait, dedans, en sa sainte âme, et dehors en son corps ».

Mais le volume tout entier serait à citer, les conseils aux religieux surtout, les élévations de l'âme vers Dieu, le pur élan de l'esprit, l'invincible bon sens, la large harmonie de l'ensemble, ce flot miroitant et ininterrompu qui nous arrache à la vulgarité journalière, et nous fait voguer sur une mer meilleure.

Ce *Livre des Sainctz Anges,* si plein de substance, — c'est ainsi qu'il fut nommé — eut, dans les monastères d'abord, dans tous les cercles instruits ensuite, un immédiat et immense retentissement. Quatorze manuscrits catalans en sont parvenus jusqu'à nous, en outre nous avons notice de huit autres. Deux

Digitized by Google

traductions latines en sont faites, dont l'une, détail important pour le cas qui nous occupe spécialement ici, se trouve à la bibliothèque municipale d'Albi sous le n° 32. L'œuvre est traduite en espagnol; nous avons de cette traduction trois manuscrits et notice de quatre autres. Une édition catalane est faite à Barcelone le 21 juin 1494; une seconde lui succède immédiatement, moins de trois mois après, le 4 septembre 1494, la première sortie des presses de Joan Rosenbach, la seconde de celles de Père Miquel. Jamais succès semblable ne s'était vu. La traduction espagnole avait été éditée à Burgos par Fadrique de Basilea (Friedrich de Bâle) dès le 15 octobre 1490; le même la rééditera, à Burgos toujours, le 30 juin 1517 et Alcala de Hénarès en verra une réimpression le 28 janvier 1527. L'œuvre est traduite en flamand et éditée à Bruxelles en 1518.

Mais nulle part le sucès ne fut plus vif qu'en France. Deux traductions différentes en furent faites; de la première il nous reste quatre manuscrits (1), de la seconde, huit. Quant aux éditions françaises, elles précédèrent toutes les autres. Alors que la première édition espagnole date de 1490, la première édition catalane de 1494, la première édition française est du 24 mars 1478.

Elle vit le jour dans des circonstances solennelles. Gutemberg, quand il voulut faire connaître au monde son invention, édita la Bible. Adam Steinschaber, quand il voulut faire connaître à Genève l'invention de Gutemberg, édita le *Livre des Sainctz Anges*. L'œuvre de Fr. Eximini fut la première qui sortit des presses de la ville dont un de Murols avait été évêque. Et la seconde édition sort, le 20 juin 1486, des presses de Guillaume Le Roy, dans cette ville de Lyon, qui compte depuis quarante ans dans son chapitre, Jean d'Estaing, dom d'Aubrac, cet oncle de François qui l'avait élevé, dans cette ville de Lyon dont notre François d'Estaing sera bientôt chanoine, qu'il va habiter et pour laquelle il va faire reconstruire l'hôtel de la Chamairerie (1).

(1) Ces quatre manuscrits de la première version sont à la Bibliothèque nationale, *fonds français*, n°s 24773, 1777, 19273, 13210. — Sur les huit manuscrits de la deuxième version, cinq se trouvent aussi à la Bibliothèque nationale, *fonds français*, n°s 186, 1000, 17087, 13211, 1791; l'un est à Chantilly, n° 634, et deux à l'Arsenal, n°s 5177 et 5213. — Je dois à l'obligeance érudite du R. P. Daniel de Molins de Rei ces renseignements si précis sur les travaux dont l'œuvre de François d'Eximines a été l'objet.

(2) François d'Estaing nommé chanoine de Lyon au mois de septembre 1489,

Digitized by Google

Aussi, à peine établi sur le trône épiscopal de Rodez, François s'occupe-t-il de faire composer un office de l'Ange Gardien (1). Et, pour mener à bonne fin cette œuvre inspirée par un franciscain, François d'Estaing, tertiaire franciscain, s'adresse à un franciscain, à Jean Colombi, évêque de Troie, en Asie-Mineure, coadjuteur de Geoffroy de Pompadour, évêque du Puy. Léon X approuve l'office en 1518 par une bulle datée du 18 avril, et le 3 juin 1526, la fête solennelle des Saints Anges était célébrée dans la cathédrale de Rodez au milieu d'une affluence, dit un historien avec un peu d'exagération, de cent mille personnes. La théorie panthéiste de l'ange platonicien est définitivement vaincue.

Maintenant François d'Estaing peut mourir. La grande œuvre de sa vie est accomplie. A cette œuvre, il a songé peut-être dès ces années de jeunesse où il étudiait à l'université de Pavie alors toute émue par l'éloquence du bienheureux Bernardin de Feltre. Le bienheureux Bernardin de Feltre était un fervent des Saints Anges. Le dernier mot que, à notre connaissance, il ait laissé tomber du haut de la chaire, avait été pour chanter leurs louanges. « Je vous montrerai en temps opportun, disait-il, combien ils sont pleins de sollicitude pour nous ; je vous le ferai toucher du doigt ; ce sera pour la fête du Prince de la Milice Céleste, le jour de la Saint-Michel, si je suis encore en vie. » Il parlait ainsi aux habitants de Pavie, le 19 septembre 1494. Le 28 septembre, veille de la fête, il mourait. Maintenant, l'ange gardien a sa fête propre. De Rodez, elle s'étendra dans le royaume. Le cardinal de Retz l'introduit à Paris. Aux Quinze-vingts, les aveugles entourent leur *Propre Ange* d'une dévotion toute spéciale. Depuis le 27 septembre 1608, la fête était approuvée pour l'Allemagne. En 1670, Clément X l'impose à l'Eglise Universelle et la place, pour elle, au 2 octobre. Le champ de son expansion n'a plus dès lors de limites.

Camérier du chapitre en vertu d'un arrêt du parlement de Paris (19 avril 1496), fit reconstruire la maison affectée à l'habitation de ce dignitaire. Elle porte le n° 37 de la rue Saint Jean. Madame de Sévigné y logea en 1672 et 1673. Comme il a été dit au début de cette étude, François d'Estaing séjourna longuement à Lyon, et il y revint fréquemment même après son élévation à l'Episcopat.

(1) C'est pendant son séjour à Rome, en 1505, auprès de Jules II, que François semble avoir fait la première démarche officielle en vue d'obtenir pour son diocèse une solennité et un office de l'Ange Gardien. Le 2 août de cette même année parait à Paris, chez Michel Lenoir, la troisième édition française du *Livre des Saincts Anges* ; la quatrième édition française paraitra chez le même Michel Lenoir à Paris, le 5 juillet 1518, moins de trois mois après l'approbation de l'office par Léon X.

Digitized by Google

La première fête solennelle de l'Ange Gardien avait été, nous l'avons dit, célébrée le 3 juin 1526. Le 31 octobre, trois ans après, en 1529, François d'Estaing meurt, subitement, au cours d'un déplacement. Le plus ancien biographe du saint évêque raconte l'événement dans des termes embarrassés qu'il faut peser soigneusement : « L'avant-veille de la Toussaint (il faut lire la veille), ainsi qu'il se disposait à se rendre à Rodez pour la célébrité *(sic)* de la fête, il fut surpris d'un symptôme dont les médecins ne connurent pas assez la cause, et les soupçons du peuple ne l'ont point rencontrée à mon avis. Les grands et illustres bienfaiteurs des peuples, comme ils sont donnés du Ciel pour soulager les misères communes, aussi bien souvent sont-ils retirés par une providence particulière pour châtier les crimes communs et populaires. *Je ne désavoue pas néanmoins que la même Providence divine ne se serve quelquefois de la malice d'un particulier pour la punition du public.* En ce fait particulier d'une maladie de notre évêque, soudaine, courte et mortelle, je veux présumer pour l'innocence publique et privée. » Le registre où sont consignés au jour le jour les actes épiscopaux de l'évêché de Rodez est plus troublant encore que ces phrases sybillines. Quelques jours après l'événement, le secrétaire, Lancelot Pascal, qui était au service de François d'Estaing, depuis treize ans, y inscrit en solennels caractères gothiques la mention suivante : « L'an susdit (1529), le premier jour du mois de novembre, deux heures après minuit, l'éminent évêque de Rodez, François d'Estaing, victime d'une courte et terrible maladie, est décédé dans son palais épiscopal. Que son âme repose avec les bienheureux ! Rien de ce qui est juste, pieux, saint, rien de ce qui tient à la vertu n'a manqué à son épiscopat. Il était le père des pauvres. Sa fin prématurée laisse tous les siens dans la désolation. *Après son assassinat (post cujus necem)* le vénérable Chapitre de Rodez, le siège étant ainsi privé de l'appui de son pasteur, a libéralement daigné me maintenir, malgré mon faible mérite, dans la fonction de secrétaire que je remplissais déjà du vivant du pieux prélat. »

De même que son frère Antoine, évêque d'Angoulême, quelques années auparavant, François d'Estaing aurait été empoisonné. Et, malgré soi, on se rappelle les paroles qui couraient, quarante ans auparavant, le nord de l'Italie, alors que François était étudiant à Pavie : « Vous cherchez toujours à vous débarrasser des prédicateurs qui s'élèvent contre vous,

Digitized by Google

en les assassinant.... Vous avez tué le bienheureux Ange des Camaldules ! »

*

* *

François d'Estaing avait été un grand évêque. Pour comprendre sa valeur, ne le jugeons pas en prenant le présent pour mesure du passé, jugeons-le dans sa connexion avec le siècle où il vivait. C'est faire triste besogne que de décrire un héros en dehors du milieu où il plongeait, c'est le rapetisser injustement, le caricaturer et le déformer. François d'Estaing jouissait certes de riches bénéfices (1), mais il employait intégralement leur revenu à des œuvres de bienfaisance. Il désirait ardemment, très ardemment, le succès de ceux de ses parents qui étaient entrés dans la carrière des honneurs ecclésiastiques, mais, dans ce souci de la grandeur de sa famille, il ne faisait que suivre le courant qui, pendant des siècles, avait entraîné et entraînerait encore la France entière. Il défendait avec ténacité les droits de sa charge, mais comment s'en étonnerait quiconque n'ignore pas combien la politique peu scrupuleuse des princes était néfaste à l'Eglise et quel était leur esprit ? D'ailleurs, s'il tenait ferme la houlette de pasteur, personne n'était, la victoire assurée, plus doux et plus conciliant que François. Il y avait quelquefois dans sa débonnaireté une pointe de malice qui fait songer à saint François de Sales. Après ses longs démêlés avec Alexandre VI et César Borgia, à propos de son évêché, comme Alexandre, bâtard de Tournon, continuait les hostilités et que le baron d'Estaing, frère de notre évêque, voulait tirer l'épée contre le rebelle, « laissez-le, dit François ; ayant lutté avec un Alexandre légitime et avec un faux César (Alexandre VI et César Borgia), je saurai bien avoir raison d'un faux Alexandre ». Son âme était éminemment sacerdotale. Il a de l'initiative. Il réalise. Il visite les plus infimes chapelles de son diocèse, il cherche à gagner les plus humbles montagnards aux pratiques religieuses. La veille des grandes fêtes, pour aller « plus lestement à l'église avant l'office » il ne se couchait pas, mais reposait sur un coffre en bois avec appuis pour les bras, soutenu seulement par un oreiller de velours rouge. Vit-il juste dans l'affaire des con-

(1) En 1504 François avait abandonné son abbaye de Saint-Chaffre à Gaspard de Tournon, frère de son ancien compétiteur à l'évêché de Rodez ; mais en 1509 il avait été promu abbé de Sénangue, riche abbaye, fondation cistercienne de 1148, située sur la limite du Comtat Venaissin.

Digitized by Google

ciles, de ces conciles qui étaient, à plus d'un égard, une fusion des armes spirituelles avec les armes temporelles ? Les jugea-t-il avec la lucidité habituelle de son esprit ? On peut répondre : non. Mais dès sa jeunesse, sa piété était profonde. Nul n'ignore la part que prit l'Ordre franciscain dans la propagation de la dévotion à l'Immaculée-Conception. Lorsque François arriva à Pavie elle rencontrait dans certains milieux une opposition acharnée. François, lui, tient à copier tout entier de sa main l'office que Sixte IV venait de faire composer par Léonard de Nogaroles et « chaque fois, raconte un de ses familiers, que, dans ce travail, il tournait la page ou commençait un nouvel article, il baisait dévotement sa plume ». Des traits de ce genre abondent dans l'ouvrage si riche d'enseignements de M. Belmon, qui nous a servi de guide et que l'Académie Française vient de couronner à juste titre. Les réformes furent faites dans le diocèse d'une main ferme, les constructions somptueuses exécutées hardiment. Mais l'œuvre capitale de cette vie, qui se déroula dans un temps si difficile à comprendre du nôtre, fut celle sur laquelle nous avons insisté : la diffusion du culte des Saints Anges. Dans tous les domaines de l'âme : spiritualité, art, poésie, éloquence sacrée, le contact plus intime avec ces esprits de miséricorde, ouvrait des perspectives infinies, nourrissait des activités innombrables dans les genres les plus divers. Il est impossible d'entrer dans une église, de parcourir les salles d'un musée, de jeter les yeux sur un volume de Hugo ou de Lamartine, de feuilleter un recueil de sermons, de lire dans une conscience pure, d'ouvrir même un cartulaire ou un dépôt d'archives (1) sans y trouver une trace de ces « médecins invisibles » que François d'Estaing se représente penchés sur notre faiblesse et dont il a inauguré la fête.

François d'Estaing, de même que fr. Jean Colombi et fr. François Eximines, fut digne de l'Ordre dont le berceau et le centre est l'humble et radieuse portioncule de Notre-Dame-des-Anges.

H. MATROD.

(1) Une des confréries des Saints-Anges les plus touchantes est celle des Quinze-Vingts à laquelle nous avons déjà fait allusion ci-dessus. Le 13 décembre 1657 le pape Alexandre VII érigeait « l'autel de l'Ange Gardien élevé dans l'église des Quinze-Vingts » en autel privilégié en faveur des confrères de la Confrérie de l'Ange Gardien. En même temps le Pontife accordait différentes indulgences à la Confrérie et celle-ci faisait traduire quelques articles de la Bulle et les publiait sous forme d'affiche. Je dois ces précisions à la science de M. Paul Emard qui fut archiviste de l'Etablissement des Aveugles et dont le travail sur *Amyot et les Quinze-Vingts* a été couronné récemment par l'Académie Française.

Digitized by Google

UNE MISSION CAPUCINE EN ACADIE[1]

CHAPITRE III

HEUREUX DÉBUTS

La flotte de Razilly, aux effectifs doublés, comme nous l'avons dit, ne partit pas tout entière à la même date. Cette opinion nous paraît seule capable de concilier les affirmations divergentes d'historiens sérieux, Moreau, Rameau, et d'autres, fixant le départ au 4 juillet, et Margry assurant que « 3 vaisseaux chargés de toute sorte de provisions et de trois cents hommes d'élite, tirés en partie de la noblesse de Bretagne, partirent le 23 juillet sous les ordres de Razilly. » (2) Cette seconde division consistait sans doute en un nouveau convoi de ravitaillement. Les deux vaisseaux armés, les soldats, les colons et les ouvriers devaient faire partie du premier armement.

A la hauteur du Cap Sable, la flotte dut se séparer. Tandis que, sous les ordres de Charles de Menou, sieur d'Aunay, les colons et les ouvriers se dirigeaient vers la Hève, le gouverneur, sur l'« Espérance en Dieu » cinglait vers les postes à récupérer.

Non loin du Cap Sable, il y avait un petit fort que la « Gazette » de Renaudot appelle « Thiébée », que la carte de Belin nomme « Thébauque » (3) et que les Anglais désignent encore aujourd'hui sous le nom de Chéboque Point. Le nom micmac tgepog (prononcez tkebok) signifie *source d'eau douce* (4)

(1) V. *Etudes franciscaines*, t. XXXVII, p. 49, 229 ss.

(2) *B. N.* Fr. 9281, F° 59.

(3) *Carte de l'Accadie* par N. B. (Nicolas Belin) (1742) *Bibliothèque du Service Hydrographique de la Marine.*

(4) *Lettre du P. Pacifique à l'auteur.*

Digitized by Google

L'endroit devait être le paradis des pêcheurs : « les vaisseaux s'y peuvent mette à couvert, la pêche de la morue y est abondante et n'est pas loin de terre et s'y fait plutost qu'en aucun lieu de l'Acadie ». (1)

Denys nomme à tort cet endroit le fort Lomeron, confondant avec un autre poste plus rapproché du Cap Sable. Il devait y avoir là un petit fort derrière une palissade, muni de quelques canons et destiné à protéger les entrepôts. Pendant le siège de la Rochelle, les Bostonnais avaient occupé facilement ce poste si peu défendu. Sa restitution n'offrit aucune difficulté. Les Anglais l'avaient même évacué avant d'y être contraints puisque Denys affirme qu'ils en firent une ruine.

Razilly cueille en passant cette dépouille (2) et continue sa route vers Port-Royal. Bien que plus importante, cette place se rendit sans résister. Les ordres sont formels, il est vrai, aussi bien ceux de Londres que ceux de Versailles.

D'ailleurs, les 10.000 livres que le gouverneur écossais, sir William Alexander, devenu lord Sterling, doit recevoir à titre de compensation, les monopoles qu'on lui octroie font taire ses scrupules. En son nom, le commandant Sorester remet la place à Razilly et se retire avec ceux de ses compatriotes qui veulent le suivre, une trentaine environ. Un certain nombre préfèrent rester à Port-Royal avec les colons de Poutrincourt. Ils fusionneront avec eux, épouseront des Françaises et se laisseront assimiler par la race canadienne qui bénéficiera de cet appoint. Les Colleson, les Paisley, les Kessey, les Mélançon, les Pitre(Peter) sont les rejetons de cette souche venue d'Ecosse.

D'après la Gazette de Renaudot, tout cela était terminé le 14 août 1632, de sorte que la première messe à Port-Royal redevenu français dut être célébrée le jour de l'Assomption. A ce même moment, Razilly « avait délogé d'autres Anglais de quelques lieux qu'ils avaient usurpés sur les Français. » (3)

En donnant l'ordre à ses sujets de remettre la place au gouverneur français, le roi d'Angleterre y ajoutait celui de détruire le plus possible le fort et l'habitation. Razilly n'entrait donc en possession que d'ouvrages démantelés et de locaux hors d'usage. Malgré cela, il paya généreusement, à savoir, 15.000

(1) Denis. *Description Géographique.*, *op. cit.*, p. 58-61, ch. III.
(2) *B. Nat.* Fr. 9281, F° 59. *Renaudot-Gazette*, année 1632.
(3) Moreau, *op. cit.*, p. 116.

Digitized by Google

livres, les munitions et les provisions que les Ecossais voulurent lui céder. Laissant dans la place une petite garnison, il traversa la Baie Française pour prendre possession de son domaine de Sainte-Croix. Les Cent-Associés avaient peut-être en vue la restauration de cette colonie de 1613. Tels ne sont pas, pour l'instant, les desseins de Razilly. Il fait à son bien la politesse d'un coup d'œil, mais il n'y séjourne point et oncques plus ne s'en mettra en peine.

Car d'autres soucis le poignent. Que sont à ce chevalier ses intérêts privés au prix du service du Roi ? C'est la Hève qui le réclame, la Hève sa capitale, où les travaux battent leur plein et où sa présence est nécessaire. Il y fait son entrée officielle le 8 septembre. Et c'est en souvenir de cette date que l'établissement sera nommé d'abord : Port Sainte-Marie, mais ce nouveau baptême s'effacera pour laisser reparaître l'ancienne appellation de la Hève qui aura la bonne fortune de survivre à toutes les secousses.

Cette date du 8 septembre, donnée par la Gazette de Renaudot et reproduite par les historiens, répond ainsi, non point à l'arrivée de Razilly dans les eaux canadiennes, mais à son entrée officielle dans la capitale de son gouvernement.

Il n'y a aucun doute que cette prise de possession dut revêtir un caractère religieux. Les Capucins de Paris suivaient en ces occasions un cérémonial déjà consacré par l'usage. Razilly le connaissait. Ce serait merveille qu'il eût manqué à le faire revivre une fois de plus. Voici, en effet, comment les choses s'étaient passées au Brésil :

« Après quinze jour au cap de la Tortue, nous fismes voile et arrivasmes en l'isle de Maragnan, le jour de la glorieuse Sainte-Anne... Le dimanche ensuivant nous mismes tous pieds à terre et en chantant le *Te Deum laudamus :* l'eaue benitte faicte, le *Veni Creator,* les litanies de Nostre-Dame estant chantez nous allasmes en procession depuis le lieu de nostre descente jusque au lieu que nous avions désigné pour y planter la croix laquelle était portée par Monsieur de Razilly et tous les principaux de notre Compagnie. Puis l'islette estant beniste fut appelée par le sieur de Razilly et de la Ravardière l'islette Saint-Anne, parce que nous y estions arrivez ce jour là à cause de madame la Comtesse de Soissons qui se nomme Anne laquelle est parente de Monsieur de Razilly... »

Quand la cérémonie ne précédait pas la messe dominicale

Digitized by Google

il n'y avait pas lieu de faire l'eau bénite et la fonction admettait un peu plus d'imprévu ; sur un fonds commun on brodait de liturgiques variétés :

« .... Nous partîmes de cette islette, dit le même narrateur, pour aller en la grande isle de Maragnan... ou estant revestus de nos habits de serge grise assez fine à cause des chaleurs... et revestus par-dessus... d'un beau surplis blanc et portant en nos mains nos bastons et la croix au-dessus ou sont crucifix nous descendîmes tous de notre vaisseau dans un canot... les sauvages... se jettèrent à la nage pour venir au-devant de nous. Et ainsi conduits de ceste arrivée passasmes le pied à terre ou le sieur de Razilly s'estant mis à genoux avec tous les Français pour nous recevoir (qui estait une espèce d'honneur non acoustumé) nous estant entrebrassez et baisez pour la salutation j'eus le bonheur d'entonner le *Te Deum laudamus* que nous poursuivismes allant en procession avec tous les Français pleurant de joie et d'allégresse estant suivis des Indiens... »

Cette épître adressée à un confrère le 20 août 1612 était écrite par le P. Claude d'Abbeville, qui souscrivait : capucin indigne et *indien* pour le présent (1).

Depuis l'expédition de *Champlain* et de Monts en 1604, la Hève était réputée parmi les gens de mer. Chaque année de nombreux bateaux fréquentaient le port, la rade y était profonde et abritée, une rivière poissonneuse et en partie navigable, favorisait les excursions à l'intérieur. Voisin du Cap Sable, ce point était l'un des premiers à se présenter aux vaisseaux qui arrivaient de France. Pour tous ces motifs, la Hève a arrêté le choix de Razilly : ce sera son domicile, son poste de commandement et le centre de la colonie. Sur un promontoire, il bâtit sa résidence et son entrepôt, une chapelle, un abri provisoire, en attendant mieux, pour les missionnaires ; enfin toutes les constructions prévues pour toute « habitation » à cette époque, telles que nous les voyons indiquées sur les cartes de Champlain et de Lescarbot.

Denys décrit avec exactitude ces lieux qu'il connaissait si bien :

(1) *L'Arrivée des Pères Capucins, et la conversion des sauvages à notre saincte Foy*, déclarée par le R. P. Claude d'Abbeville, prédicateur capucin. A Paris, chez Jean Nigaut, 1623. Réimprimé par Louis Perrin à Lyon, en 1876 ; in 8° de 20 pp. Cf. autre citation de Claude d'Abbeville sur la plantation de la croix à Maragnan ap. *Généalogie de Razilly*, p. 290, avec une estampe.

Digitized by Google

« Continuant la route, l'on trouve une petite rivière... c'est le lieu où le commandeur de Razilly avait fait une partie de son défrichement, l'on allait de là à la Haive par terre; il y avait environ une demi-lieu de traverse, et par mer une lieue : il n'y avait qu'une pointe à doubler pour entrer dans le havre de la Haive. A son entrée à la gauche il y a une isle qui s'appelle l'isle aux framboises... à la droite... le cap Doré... le bassin tiendrait mille vaisseaux. Le logement de M. de Razilly était à une lieue de l'entrée sur une petite pointe, qui a d'un côté la rivière et de l'autre il y a un étang et des marais qui s'avancent dans la terre environ 500 pas et au bout il n'y a pas grande terre à couper pour enfermer d'eau 3 ou 4 arpents de terre où estait basti le Fort, la rivière monte 5 à 6 lieues dans les terres jusqu'où on peut aller avec des chaloupes, au-delà, il faut se servir de canots : c'était la retraite de Razilly. »

La « Petite Pointe » est une falaise dominant de 20 pieds le niveau de la marée haute. A proximité du site où était le fort se trouve aujourd'hui un phare. Quelques pans de murs permettent de localiser une partie des anciennes constructions. Un examen attentif de ces ruines a permis de conclure que le fort avait de vastes proportions et renfermait des matériaux de première qualité. Il reste encore la maçonnerie d'un puits de deux pieds de diamètre, exécutée en pierre tendre et avec un soin remarquable. A cent mètres du fort se voient encore les fondations de la chapelle. Celle-ci avait soixante-dix pieds sur vingt-trois. Le mur qui séparait la nef des fidèles du chœur des religieux est reconnaissable; il laissait vingt pieds pour le chœur et cinquante pour la nef et le sanctuaire. Une partie de cette surface sert aujourd'hui de cimetière catholique. Le cimetière de l'époque était contigu à la chapelle et entouré d'un mur de quatre ou cinq pieds de hauteur, aujourd'hui presque entièrement recouvert par le sable.

On a estimé à une centaine le nombre probable des anciennes sépultures. Les pierres tombales qui restent ne portent aucune indication ou inscription, sinon parfois des traces de signes presque entièrement disparus. » (1)

Outre le défrichement dont parle Denys, le long de la « petite rivière » le gouverneur fit aussi travailler à son compte une parcelle de terrain auprès du fort. Tout cela sous la pro-

(1) Nicolas Denys : *Description géographique...* éd. Ganong, p. 147 ; *Desbrisay*. *History of Lunenburg County*, Toronto, 1875 ; *Thwaites, op. cit.*, I, 315.

Digitized by Google

tection de vingt cinq canons en batterie. Sans tarder, il partagea le terrain avoisinant entre les familles qu'il avait amenées.

« Les seigneuries furent divisées en général en fermes de » cent arpents et concédés à raison de un ou deux sols de » rente par arpent, plus un demi minot de blé pour la conces- » sion entière. Le censitaire s'engageait à faire moudre son » grain au moulin du seigneur moyennant un droit de mouture » du quatorzième, et à payer en cas d'aliénation, pour droits » de lods et ventes, le douzième du prix de la terre. Il n'était » point dû de lods et ventes pour les héritages en ligne directe. » Cette formule est à peu près la même que celle des anciennes » *chartes de concession* du onzième siècle...

« Pendant que les familles préparaient leur installation première, les engagés cherchaient et apportaient les matériaux, de sorte que chacun profitant de l'abondance extrême du bois de construction, édifia promptement une maison grossière sur son terrain... (1)

« Ce sont les petites maisons en bois brut, où s'installe aujourd'hui encore le colon qui commence à *déserter* un coin de forêt. Nous livrons aux méditations de nos lecteurs la situation des censitaires de cette époque qui ne payaient point de droits pour hériter en ligne directe, seulement huit pour cent en cas de mutation.

« Razilly établit tout de suite un grand ordre dans la mise en œuvre des hommes et des choses. Les bestiaux furent distribués entre les familles et, au bout de quelques mois, il eut la satisfaction de voir le fortin de bois qui lui servait de magasin et de manoir entouré d'un certain nombre de petites fermes où demeuraient ses vassaux qui commencèrent dès lors à défricher et à ensemencer le sol ; les femmes et les enfants reprenaient en même temps le cours interrompu des occupations domestiques. La famille européenne était donc désormais implantée pour toujours sur la terre d'Acadie... Denys rapporte qu'il fut ainsi réparti quarante lots de terrain, mais il comprend sans doute dans ce chiffre les concessions accordées même aux employés célibataires, car il n'est pas probable qu'il y eût alors plus de douze à quinze familles en Acadie.» (2) Razilly ne se réserva, aux environs de la Hève, que les deux

(1) Rameau : *Une colonie féodale*, I, p. 81-82.
(2) Ap. Rameau, *loc. cit.* p. 82.

Digitized by Google

défrichements que nous avons dit, et le droit de chasse sur les bords giboyeux de la rivière. La culture fut un succès. Après trois ans, tout cela était en plein rapport et le gouverneur y employait quarante hommes pour son compte (1).

*
* *

Nous avons dit que le choix du personnel avait été l'un des principaux soucis du gouverneur, qui s'entoura en effet de nombreuses compétences.

Quelques noms méritent de nous arrêter un instant pour la place qu'ils occupent dans les événements de cette période.

Le premier des collaborateurs de Razilly, son homme de confiance, son *alter ego,* ce fut Charles de Menou, sieur d'Aulnay.

Filsde Touraine (2), il était né vers 1596, à quelques lieues de Loches, dans le château de Charnizay. Son père, René de Menou, sieur d'Aunay et de Charnizay, se distingua comme officier, tant par ses services que par ses divers ouvrages (Traité de la guerre, Moyen d'empêcher les duels, Traité pratique du Cavalier). Comme diplomate auprès du duc Gonzague de Nevers, il plut à Richelieu qui le nomma conseiller du Roi et ainsi en fit un collègue des frères Claude et Isaac de Razilly. De ses trois fils, deux moururent en bas âge. Charles, seul survivant, officier de marine, laissa la certitude d'un brillant avenir pour suivre la fortune de l'Acadie. Selon toute vraisemblance, il eut la promesse de succéder à ce dernier.

En tous cas, outre sa propre commission, Razilly en avait reçu « une autre de pareille teneur, laquelle avait le nom en blanc, pour, en cas que par accident, il fut empêché d'aller lui-même exécuter ce qui lui avait été ordonné, il pût la faire remplir du nom d'une personne agréable à sa Majesté et

(1) Moreau, *op. cit.*, p. 140.

(2) La famille de Menou est originaire de Touraine, mais la seigneurie d'Aunay doit se trouver en Angoumois ou en Saintonge. C'était le fief de la grand'mère maternelle de Charles Menou, Renée Robin de la Tremblaye, épouse de René de Jousserand et mère de Nicole de Jousserand la femme de René de Menou, sieur de Charnizay (*Pierre de Vaissière : le saint de l'Acadie.* Charles de Menou d'Aulnay, ap. *Revue de l'histoire des colonies françaises.* Paris, Editions Leroux, 1924, p. 477, note).

Digitized by Google

capable. » Cette personne incontestablement était Charles de Menou (1).

Il n'eut pas à récupérer Port-Royal, puisque Razilly s'y rendit en personne, mais il devait recevoir peu après une mission aussi importante et plus difficile. En attendant, il fut, dès le début, le fondé de pouvoirs, l'homme de confiance du gouverneur. Il agissait dès lors comme l'héritier présomptif et le successeur indiscuté. C'est lui qui, à La Hève, s'occupa de lotir les terres et de ravitailler les habitants. Mais il n'y séjourna pas longtemps. Il mit plus d'ardeur encore et plus d'application à la restauration de Port-Royal. Là, son initiative était entière. Avec les restes de la vieille colonie de Poutrincourt et l'appoint écossais qui s'y ajouta, il remit bientôt sur pied une nouvelle habitation. Le matériel et les provisions achetés par Razilly aux Ecossais furent d'une aide très appréciable. On put reconstruire très vite; le terrain n'ayant jamais été entièrement abandonné, assurait un rendement immédiat.

Comme centre indigène, Port-Royal était plus important que la Hève. Le souvenir de Fléché le Patriarche n'avait pas entièrement disparu et quelques compagnons de Membertou durent saluer avec joie les Pieds Nus qui venaient leur rappeler les enseignements de la Robe Noire. Nous croyons volontiers que dès cette année, 1632, l'établissement religieux de Port-Royal fut aussi important que celui de la Hève. Il sera nommé le premier, nous le verrons, dans le rapport que les Missionnaires enverront à la Propagande.

D'Aunay reçut bientôt une consigne moins pacifique. Outre Port-Royal, les Anglais de Boston avaient occupé, à la faveur de l'état de guerre créé par le siège de la Rochelle, le petit poste de Pentagoët. L'endroit était très fréquenté des sauvages et il s'y faisait un important commerce de peaux, outre la pêche qui y était abondante. D'après le traité de Saint-Germain, le droit de la France sur ce poste n'était point douteux, car la couronne d'Angleterre devait restituer « tous les lieux occupés en Nouvelle-France, Acadie et Canada », et le temps n'était pas encore venu pour les Anglais de faire monter jusqu'à ce point les possessions de la Nouvelle-Angleterre. Ce n'était tout de même pas au nom et pour le compte des Anglais, ses futurs alliés, que Latour y avait établi son comptoir en 1613 et que les Français y avaient construit un fort en 1626.

(1) Moreau, *op. cit.*, p. 121.

Digitized by Google

Il dut y avoir des pourparlers en vue d'une rentrée en possession à l'amiable. Vaines tentatives ! les mâchoires britanniques restaient obtinément fermées sur le morceau. Il fallut déployer les arguments suprêmes et Charles de Menou partit, sur l'« Espérance en Dieu », avec quelques canons et une petite troupe de soldats. Il devait recevoir au Cap Sable un renfort de Latour qui, traîtreusement, lui fit défaut. Bien pis, le perfide avertit en sous-main les Anglais de l'attaque imminente. D'Aunay continua néanmoins sa route, pénétra dans le port, se rendit compte que la défense était faible et put enfin occuper le poste sans combat. Les Anglais se retirèrent non sans arrière-pensée, enlevant tout ce qu'ils purent transporter et, après estimation du reste, leur chef, Thomas Willet, accepta un billet payable à présentation.

Un retour offensif était à craindre sur cette marche frontière. D'Aunay fortifia le poste, et bien lui en prit, car un mois à peine après son installation, les Anglais, croyant gagner de vitesse et reconnaissant le peu d'importance de la garnison, revinrent en force remettre le siège devant la ville : ils étaient deux cents hommes, plus de mille coups de canon furent tirés sur le fort, défendu par vingt-huit hommes et protégé par une palissade à peine achevée.

La défense fut héroïque. Les assaillants, ayant perdu plusieurs des leurs sans avoir fait aucun progrès, reprirent le large. Pentagoët était sauvé. Suivant ses instructions, d'Aunay signifia aux Anglais d'évacuer jusqu'à Kennebec. Et, pour leur ôter l'envie d'une nouvelle offensive, il envoya à leur gouverneur de la part de Razilly, ce message qui devait lui rappeler des souvenirs trop récents et trop cuisants pour être oubliés : « Dites à votre gouverneur qu'il se rappelle l'île de Ré. » (1)

Ce souvenir eut un effet salutaire, puisque Pentagoët ne fut plus attaqué jusqu'à la criminelle offensive organisée par Cromwell en 1654 contre toute l'Acadie.

Hutchinson, Murdoch et la plupart des historiens placent cet événement en 1632. Lauvrière s'est rangé à leur avis, malgré l'opinion de Moreau qui l'ajournait à 1633. Bien que les raisons de ce dernier ne soient pas sans valeur, nous croyons

(1) WHEELER, *History of Castine, Penobscot and Brooksville*, Bangor, 1885, p. 17. Cf. MURDOCH, *History of NOVA SCOTIA*, I, p. 86 ; MOREAU, *op. cit.*, p. 131-133. WILLIAMSON, *History of the State of Maine*, Hallowell, 1832, T. I, p. 249.

Digitized by Google

qu'il faut se tenir à la première date. Il semble difficile d'admettre que Razilly ait apporté le moindre délai volontaire à récupérer les postes usurpés par les Anglais. D'ailleurs, la lettre des préfets, en date du 15 vril 1633, que nous citerons plus loin, semble favoriser cette opinion. Il y est question d'établir les Capucins dans cette terre au sud, près de la Virginie, terre occupée à ce moment par des Français qui la disent fertile. Il ne peut être question que de Pentagoët. Or, si ce poste n'avait pas été occupé en 1632, il ne pouvait l'être à la date susdite, puisque d'Aunay, qui venait de repartir en mars pour l'Acadie, n'aurait pas eu le temps d'accomplir cette expédition et d'en faire savoir le résultat (1).

Car c'est encore d'Aunay, nous le verrons, qui ramènera en France l'« Espérance en Dieu », suivant les conventions et retournera avec de nouveaux « rafraîchissements ».

*
* *

Un autre collaborateur de Razilly, fils lui aussi de la Touraine, ce fut Nicolas Denys. Nous le connaissons presque uniquement par ses écrit, à savoir, sa « Description géographique et historique des côtes de l'Amérique septentrionale » et son « Histoire naturelle des Peuples, Animaux et Plantes de l'Amérique septentrionale et de ses Climats », imprimés à Paris, en 1672. Ces deux ouvrages ont été récemment édités par W. F. Ganong, avec des notes critiques d'une grande valeur. L'auteur avait peu d'instruction. Moreau doute même que les pages publiées sous son nom soient entièrement de lui, tellement leur rédaction est supérieure à celle des deux lettres qui nous restent de l'auteur présumé.

Mais si Denys n'est pas écrivain, s'il a eu besoin d'un érudit pour tenir sa plume, il possède une intelligence pratique remarquable. Il a l'esprit ouvert aux choses de la nature et possède la technique de plusieurs connaissances très utiles. Il avait sans doute servi dans la marine marchande, dit Moreau, et ses compétences spéciales lui firent, dès son arrivée en Acadie, une situation à part qui devint bientôt brillante. Au moral, Denys est franc, ouvert, très objectif. Je crois qu'il dit toujours sa pensée, mais son esprit manque d'ampleur et ne sait pas distinguer entre un vulgaire ragot et un sérieux témoi-

(1) Vide, *infra*, p. 464-465.

Digitized by Google

gnage. Ainsi, il accepte sans contrôle l'existence de vieillesses invraisemblables : « J'ai vu des sauvages de six à sept vingt ans, qui allaient à la chasse à l'orignac. Les plus vieux, qui approchaient de huit vingt ans, n'y allaient plus.» (1) A cet âge de 160 ans, on pouvait, en effet, les en dispenser.

Son éditeur, Ganong, qui lui est sympathique, attribue à une traîtrise de la mémoire les nombreuses erreurs qui déparent la « description géographique ». L'auteur est un photographe dont la caméra a bougé et dont le foyer n'est plus au point. Quarante ans après les événements, il pouvait bien être autorisé à oublier certains détails. Il y avait aussi le besoin d'intéresser et d'étonner qui lui faisait chercher le pittoresque, aux dépens du vrai. Sa description des animaux et des plantes est moins conforme à la nature qu'à l'idée toujours merveilleuse ou avantageuse qu'il veut en donner à ses lecteurs. (2)

Ses erreurs géographiques sont importantes. Il situe Miramichi dans la Baie des Chaleurs, il dit que le pays depuis Boston jusqu'à Port-Royal était habité par les Etchemins, il se trompe sur le site du fort Latour (3) C'est à tel point qu'on hésite à lui attribuer la paternité de si lourdes erreurs et que l'hypothèse de Moreau en devient d'une grande vraisemblance. Pour être de Denys, la « description » serait à la fois et trop littéraire et trop fautive. Séraphin Marion (4) conclut aussi à l'intervention d'une « plume amie », mais seulement pour la « Dédicace au roi », écrite d'un style élégant et soigné.

Où Denys excelle, c'est dans l'organisation d'un poste de traite ou de chasse, dans l'intallation d'un chantier. Là, il est dans son élément et sous son horizon propre. C'est d'ailleurs le tout de son ambition : « Je n'ai pour but, dit-il, que de m'appliquer, dans mon district, à mon établissement et à mes affaires sans me mêler à celles des autres. » Les idées générales ne viennent point troubler ses paisibles combinaisons d'atelier ou d'entrepôt. Il estime que « le profit est le premier mobile de toutes les conditions » (5) et il en veut aux hommes ou aux événements qui viennent lui rappeler

(1) *Hist. naturelle*... ch. XXIII, p. 355. Cf. *Etudes Franciscaines* janvier-février 1925, p. 50.

(2) Denys, *op. cit.*, éd. Ganong, I, 32.

(3) *Ibid.*, passin.

(4) *Relations des Voyageurs français en Nouvelle-France au XVIIe siècle*, Paris, 1923, p. 86.

(5) Denys, *op. cit.*, II, 246.

Digitized by Google

de temps à autre qu'il n'est pas seul au monde et que, bon gré mal gré, nos petites affaires se soudent à celles du voisin.

Mais un insuccès ne le décourage pas. Il restera jusqu'à la fin un Roger Bontemps, aimant la vie et la prenant par le bon côté. Il adore l'anecdote, l'observation piquante, et ne recule pas devant une gauloiserie.

Ainsi il donne asile à un propos des sauvages suivant lequel l'une des îles de la Hève aurait eu la fatale propriété d'émasculer pratiquement ceux qui en approchaient. Et il ajoute qu'un Capucin plus que sexagénaire refusa à Razilly d'y aborder.

Ce propos est digne du Curé de Meudon. Il y a en effet beaucoup de Rabelais dans ce Tourangeau, génie à part.

Razilly, qui devait se connaître en hommes, met à profit les talents incontestables de ce compatriote. Il lui donne toutes facilités et lui fournit la main d'œuvre nécessaire à l'exécution de ses projets. Ainsi Denys se construit un logement au dessus de l'habitation du gouverneur, sur un petit affluent de la rivière (1). Douze hommes travaillaient sous ses ordres à la culture de la terre et à l'exploitation des bois de construction. En deux ans, ses menuisiers et ses charpentiers avaient réuni « quantité de merrain, de poutres pour les bâtiments, toutes équaries, aussi bien que des solives. » (2) Plus tard, quand la proche forêt fut exploitée, il établit de nouveaux chantiers dans la baie de Mirliguèche, au nord de la Hève.

Le gouverneur voulut un jour visiter ces derniers travaux. Il s'embarqua avec son auxiliaire et, après avoir doublé le cap Doré, descendit au milieu des ouvriers : Il fut ravi, nous dit Denys, « en voyant une si grande quantité de bois et si bien conditionné. Il dit mille belles choses sur la bonté du pays. » Mais d'autres surprises attendaient le gouverneur :

« Il en dit bien davantage lorsque je le fis entrer dans une salle que j'avais fait faire, couverte de feuillage, où il trouva une table assez bien garnie, des potages de tourtres avec des outardes et cravans, où tout son monde se réjouit bien autant que lui, car ils avaient tous bon appétit. A ce service succéda un autre de cravans et de sarcelles, et à celui-ci un troisième de bécasses, bécassines et alouettes en pyramides.

(1) C'est le point appelé aujourd'hui *Ricey's Cove*, à l'embouchure de la petite rivière où est le portage pour Mirliguèche. DENYS, *Description*... éd Ganong, p. 149, note 3.

(2) *Ibid.*

Digitized by Google

Ce fut un ravissement à tout le monde de voir tant de gibier à la fois. Tout cela n'avait coûté que deux journées de mes hommes. Des framboises et des fraises en abondance servirent de dessert, m'ayant été apportées par les enfants des sauvages que j'avais employés pour ne point distraire mes gens de leur travail. Le vin blanc et le claret ne manqua pas à cette fête, en sorte que M. de Razilly et toute sa société furent fort satisfaits, aussi bien que mes gens qui eussent fort désiré que M. de Razilly les fût venir voir souvent, à quoi je n'aurais pas trouvé mon compte, non pour la dépense du gibier, qui ne manquait point, ils en avaient tous les jours, mais pour le retardement de mon travail. » (1)

Ces pantagruéliques ripailles nous ouvrent un jour intéressant sur les ressources de la colonie et sur le caractère et les procédés du sympathique tourangeau. Nous y avons aussi un témoignage de l'estime dont jouissait le gouverneur et de l'harmonie qui régnait autour de lui.

Pour encourager son entreprenant voisin, le commandeur lui permettait d'expédier gratuitement en France, sur les vaisseaux de la Compagnie, les bois travaillés à la Hève et à Mirliguèche.

Voici donc une colonie qui, deux ans après sa fondation, pouvait exporter des objets manufacturés. Quelles perspectives d'avenir !

Le gouverneur prit une part plus grande encore à une autre initiative de Nicolas Denys. A peu de distance de la Hève, mais vers le sud, dans la baie du port Rossignol, celui-ci organisa une pêche sédentaire.

C'était une grosse entreprise. Pour la bien conduire, il fallait des ressources. Razilly entra donc en société avec Denys et un marchand d'Auray et avança les fonds pour l'installation. La première opération réussit très bien, la seconde s'annonçait aussi fructueuse, lorsque, à la faveur d'une guerre avec l'Espagne, cargaison et navire furent saisis à Porto et l'entreprise ruinée (2).

Le plus éprouvé par ce coup fut le gouverneur. Denys, avec la patiente obstination du paysan de Touraine, ne se découragera pas. Pour l'instant, il se replie sur la Hève. Plus tard, il transportera ailleurs, comme nous verrons, ses engins de pêche et sa philosophie.

(1) *Ibid.*
(2) Moreau, *op. cit.*, p. 141.

Digitized by Google

*
* *

Voici enfin un personnage que nous rencontrerons souvent sur notre chemin, ce Latour que nous avons vu établi au Fort Lomeron en 1630. A raison de la part qu'il prit aux événements, nous ne pouvons nous dispenser de faire ample connaissance avec lui.

Il avait été amené en Acadie par son père. A quelle date, il est impossible de le dire, attendu que ses propres indications ne concordent pas entre elles. C'était en 1604 ou en 1610. Voici ce que nous lisons dans un *Mémoire instructif des choses que le sieur de la Tour a faites en la Nouvelle-France :*

« Le sieur de Poutrincourt mena avec lui le sieur Claude Turgis, natif du faubourg Saint-Germain, maçon de son métier, qu'il fit soldat de sa compagnie, lequel avait un fils nommé Charles Turgis qu'il donna à son fils, le sieur de Biencourt, pour lui servir de valet de chambre, lequel Turgis se fit nommer Saint-Etienne et à présent Latour. Le sieur de Biencourt demeura dans la Nouvelle-France jusqu'en 1624 qu'il y décéda. Après la mort du sieur de Biencourt, ledit Latour, son valet de chambre, s'empara des habits, meubles et de tout ce qui était à lui, dont inventaire fut fait, montant à 70.000 écus sans y comprendre les terres et bâtiments. La mère de Biencourt fit demande audit Latour des susdites choses par exploit du 16 décembre 1633. Le dit Latour demeura dans le pays et dans les bois avec 18 ou 20 hommes, se mêlant avec les sauvages et vivant d'une vie libertine et infâme comme bêtes brutes, n'ayant pas même le soin de faire baptiser les enfants procréés d'eux et de pauvres misérables femmes, durant lequel temps les Anglais usurpèrent toute l'étendue de la Nouvelle-France. » (1)

Ce mémoire est très dur. Il fut dressé par la main d'un rival, pour servir dans une procédure alors en cours (1644). Sur les points qu'il est possible de contrôler, il n'a pas reçu de démenti. Il était facile, à ce moment-là, de vérifier l'état civil de personnages encore vivants, de contrôler une pièce judiciaire de fraîche date et d'autres précisions contenues dans ce document. Le nom de Turgis, désavoué par atour, est lui-même authentiqué dans les lettres patentes de Louis XIV en

(1) *B. N.*, Fr. 18593, fol. 373.

Digitized by Google

date de 1652 (1). Parkman dit aussi que le vrai nom de Latour était Turgis. Selon lui, la famille, originaire des environs d'Evreux, avait une propriété d'où fut dérivé le nom de Latour. (PARKMAN, *Old Regime in Canada*, p. 10, note 1).

Quant à l'héritage de Biencourt, d'Aunay n'est pas seul à le traiter de vol. L'historien Hubbard dit à ce sujet que « des biens obtenus de la sorte vont rarement jusqu'à la troisième génération (2). De plus, en vertu de l'adage *is fecit cui prodest*, on ne peut s'empêcher de voir suspendu sur la tête de cet héritier d'occasion le soupçon qui est une tradition dans la famille de Biencourt, à savoir que ce dernier ne mourut pas de mort naturelle, mais fut « empoisonné dans son commandement. » (3)

Enfin, la vie libertine de Latour n'est guère contestable, puisqu'on lui connaît trois enfants naturels, dont une fille baptisée par les Récollets sous le nom de Jeanne.

La succession Biencourt faisait à Turgis, alias Latour, une situation matérielle enviable. Celui-ci s'installa en maître au fort Lomeron vers 1626, peut-être même plus tôt. Mais il n'avait aucun titre. Il écrivit donc le 25 juillet 1627 au roi de France pour demander une commission et c'est son père Claude qui en « forma la poursuite » auprès de sa Majesté (4).

L'auteur de la supplique n'inspirait-il pas confiance ? Il ne lui fut délivré aucune commission. Mais c'étaient des hommes de ressources que ces Latour, père et fils. La France ne répondant pas assez tôt à ses vues, voici Claude en Angleterre. C'est le moment où William Alexander distribue ses baronies de la Nouvelle-Ecosse. Et le 30 novembre 1628, puis le 12 mai 1629, on lisait sur la liste des nouveaux baronets les noms de Sir Claude Saint-Etienne de la Tour et de Sir Charles Saint-Etienne de Saint-Denniscourt et de Bagneux.

Ces libéralités ne pouvaient être gratuites. Dès ce moment, Claude Latour devait avoir des droits à la reconnaissance des Anglais.

En effet, l'un de ses co-baronets affirma plus tard que c'était lui, Latour, qui avait renseigné Alexander sur l'Acadie et les moyens d'une exploitation fructueuse (5) Et, d'après les

(1) MOREAU, *op. cit.*, 124.
(2) Cité par MOREAU, p. 127.
(3) Lettre du Mis de Biencourt à P. Margry, 1847. — *B. N., Coll. Margry*.
(4) *B. N.*, N. A. F. 5.131, f. 102.
(5) *Calendar of State Papers*. Cité par LAUVRIÈRE, *op. cit.*, I, 45.

Digitized by Google

frères Kirke, il aurait aussi piloté la flotte qui, sous les ordres de l'un deux, David Kirke, partit en 1627 pour le golfe Saint-Laurent et qui devait, l'année suivante, capturer les dix-huit navires que la Compagnie des Cent Associés envoyait ravitailler Québec et Port-Royal.

Voilà les services qu'on prétendait récompenser.

Après la prise de Québec, nous trouvons les deux Latour à Port-Royal, devenu Charlesfort, en train de négocier avec Sir William :

« Ledit seigneur Alexander..., portant grand respect au dit Chevalier de La Tour et à son fils tant pour le mérite de leurs personnes que pour leur assistance à la meilleure reconnaissance du pays... leur octroie... le pays et costes de l'Acadie... depuis le cap Fourchu... jusqu'à Mirliguesche... ledit chevalier de La Tour et son fils promettant d'être bons et fidèles subjects et vassaux dudit Roy et lui rendre toute obéissance et assister tous les peuples à la réduction dudit pays (1).

Ces « articles d'accort » étaient ratifiés par une charte en date du 30 avril 1630, en vertu de laquelle, « en considération des grandes dépenses... et pour la grande amitié et les services qu'il a rendus à Sir William Alexander, le dit Sir William fait concession de tout le pays, Port-Royal excepté, audit sieur Claude Saint-Etienne et à son fils aîné Charles... à condition qu'ils continuent d'être bons et fidèles serviteurs du roi d'Ecosse. »

Ce n'est donc pas sur le tard comme l'insinue Ganong (2) que Latour devint l'ami des Anglais.

Que peut-il rester après cela du roman héroïque inventé par Turgis pour pallier sa forfaiture, et accepté de confiance par Denys et Champlain ? le père Latour amené captif en Angleterre, épousant une dame d'honneur, acceptant de trahir par faiblesse conjugale, allant proposer à son fils Charles de rendre son fort, mais se heurtant à une fière résistance, et puis, touché de remords, faisant pénitence dans un petit réduit, à proximité du héros resté fidèle.

Nous ignorons si le fils de Latour débita ce conte à la Cour et aux bureaux de la Compagnie. Mais nous avons vu qu'en 1630 les Cent Associés lui envoyèrent du secours. On ne savait pas ou on savait imparfaitement sa trahison et son double

(1) *Arch. Aff. Etr. Corr. Angl.*, vol. 43, f. 195. Cité par Lauvrière, *op. cit.*, I, 45.
(2) *Op. cit.*, I,7.

Digitized by Google

jeu et on ne voulait voir en lui qu'un Français occupant le seul poste encore respecté par les Anglais en Acadie. L'année suivante (11 avril) Richelieu nommait Latour capitaine du fort, la Compagnie lui envoyait un nouveau navire de ravitaillement et l'investissait du commandement de son habitation. C'était beaucoup pour son mérite, c'était trop peu pour ses ambitions. Razilly eût voulu vivre en bons termes avec ce collègue dont la connaissance du pays et l'expérience des sauvages pouvaient faire un précieux auxiliaire. (1)

Mais Latour ne vit dans le gouverneur qu'un trouble-fête et dans l'entreprise nouvelle qu'une menace pour ses gros profits. N'étant point de taille à collaborer avec le commandeur, il continua son rôle d'aventurier, avec quelque prudence d'abord, puis, après la mort de Razilly, jusqu'à la révolte ouverte et les armes à la main.

Dès qu'il vit la colonie installée à la Hève, il s'empressa de passer en France, où il avait intérêt à devancer les rivaux. Il sut si bien plaider sa cause que la Compagnie lui fit une concession territoriale autour de son fort. Il fit alors mine de vouloir attirer des colons. Dans une lettre du 6 mars, datée de la Rochelle et publiée par la « Gazette », il offrait de distribuer « à tous ceux qui voudraient choisir pour retraite le climat de l'Acadie des terres et prés grandement fertiles que la Compagnie de la Nouvelle France lui avait concédés abondants en toutes sortes d'oiseaux et animaux de chasse, même en castors, dont la mer et les rivières voisines sont fort poissonneuses ». Dans cette lettre, Latour est désigné comme lieutenant-général pour le fort de Latour (2).

A ce moment-là d'Aunay était aussi en France où il avait ramené, suivant les conventions, l'« Espérance en Dieu ». Le 9 mars 1633, la Compagnie envoyait à Razilly un navire chargé de « rafraîchissements » bientôt suivi de quatre autres. Une douzaine de nouveaux ménages partirent par ces convois. Au reste, il ne se passera pas d'année sans quelque nouvel appoint de personnes : « Il (Razilly) n'avait point d'autre passion que de faire peupler le pays, et tous les ans il faisait venir du monde le plus qu'il pouvait à ce dessein. » (3)

On apportait donc le même empressement à ravitailler Latour et Razilly, et le premier savait manœvrer de manière à se

(1) Moreau, *op. cit.*, p. 128.
(2) Moreau, *op. cit.*, p. 130.
(3) Denys, *Descr. géogr.* ch. III, p. 95.

Digitized by Google

conserver les bonnes grâces de tous. Ainsi il confia l'une de ses filles métisses à Claude Razilly, frère du commandeur, qui la plaça chez les Ursulines de Tours, où elle mourut quelques années plus tard, mais en même temps il livrait l'aînée, bien que baptisée, à une prétendue parente de la Rochelle « huguenote fort zélée » (1)

On avait sans doute signalé à la Cour la présence d'autres missionnaires que les Capucins, avec le danger qui pouvait résulter de cette brèche aux principes admis. Il fut résolu de mettre fin à cette anomalie, et Latour s'y prêta avec une apparente bonne grâce, puisque c'est de sa part à lui, Latour, que les ordres à cet effet devaient être transmis. « M. Bouthilier est supplié d'écrire, de la part de M. de la Tour, d'envoyer des religieux capucins pour administrer les sacrements et servir au besoin les Français demeurant au Port-Royal, Fort Latour et autres habitations. Je vous écris cette lettre pour vous dire que vous fassiez retirer du dit fort de la Tour les gens d'église, séculiers ou religieux qui y peuvent être, lesquels ils doivent avoir soin de faire reconduire en France pour retourner en leur province et mettre en leur lieu et place les dits religieux capucins pour éviter les inconvénients qui pourraient arriver du mélange de personnes de diverses conditions en ce pays-là. (2)

Cette lettre est datée du 16 mars 1633. Latour paraît si bien entrer dans ces vues qu'il regarde la chose comme faite et affirme dans son manifeste que « le service divin s'administre par les Pères Capucins ». Du côté de Razilly, l'ordre sera exécuté un peu plus tard, quand les circonstances s'y prêteront. Du côté de Latour, il ne sera pas exécuté du tout. Il recevra les Capucins qu'on lui enverra « pour tâcher de le faire vivre lui et ses gens, dans la crainte de Dieu », dit le mémoire de d'Aunay, cité plus haut. Mais les Récollets resteront tout de même dans le pays et s'y maintiendront. L'on devine la position anormale des Capucins et les « mauvais traitements » que Latour leur fit éprouver. (3) Aussi bien, un jour, la situation deviendra impossible et ils quitteront le fort Latour pour ne plus y revenir.

(1) Lauvrière, I, p.60.

(2) *Arch. des Aff. Etr.*. Amérique, vol. I, f. 100. — Cf. Moreau, p. 130; Lauvrière, I, p. 60.

(3) Mémoire de 1644, *loc. cit.*

Digitized by Google

*
* *

Stimulé par l'injonction que nous avons dite (1), le P. Joseph ne fit pas attendre à la Propagande les nouvelles de la mission acadienne. Le 2 septembre 1632, une lettre du nonce de Paris accusait réception de cette relation que nous n'avons pu trouver (2).

D'autres relations suivirent, adressées soit à la Congrégation, soit au Procureur Général. Nous ne les avons pas trouvées non plus, mais la substance en est résumée dans le rapport que les PP. Léonard et Joseph envoyaient le 14 avril (1633).

De ce rapport il résulte que, en décembre 1632, les missionnaires étaient déjà installés depuis quelques semaines, sans doute, dans leur couvent ou habitation de Port-Royal, et que plus récemment ils auraient pendu la crémaillère à la Hève ou Port Sainte-Marie. Bien que le gouverneur eût sa résidence en ce dernier poste, c'est à Port-Royal qu'on donna la priorité. Nous en trouverons le motif dans le texte même du rapport. Les Français restés sur leurs terres aux environs de Port-Royal et les sauvages de la région avaient subi, après un abandon quasi total de plusieurs années, le contact des Ecossais. Leur foi avait été mise à une rude épreuve, peut-être y avait-il eu des défections. Il y avait urgence à établir le culte et l'instruction religieuse. Nous pouvons même penser que, sans attendre les constructions définitives, les missionnaires s'étaient dès le début fixés à Port-Royal. Durant les mois d'automne, généralement doux en ces contrées, ils pouvaient se contenter d'un abri temporaire. Le rapport nous les montre appliqués avec un très grand zèle à l'étude des langues indigènes et préparant déjà grammaires, dictionnaires et catéchismes. Plus heureux que le P. Biard, ils n'étaient pas à la merci des seuls sauvages pour ces études linguistiques, les anciens colons français étaient en cela de précieux auxiliaires. Voici d'ailleurs les termes de cette intéressante relation.

Brevis narratio rerum quae a 4 mensibus... in diversis locis... sub praefectura P. P. Leonardi et Josephi... Praeter illa quae

(1) Cf. *Et. Franc.*, mai-juin, 1925, p. 255.

(2) Si e ricevuta duplicata la relatione delle missioni di Canada e d'altri luoghi Si referira accio la Sa Sa habbia consolatione in sentire li progressi. (Arch. *S. C. de Pr.* F., *Lettere della S. C.*, sept. II, 1632, vol. 12.

Digitized by Google

plenius continentur in relationibus antea missis ad S. C. de Pr. Fide et ad Proc. Gen. haec exponenda veniunt.

Capuccini qui in Canadensem regionem seu Novam franciam profecti sunt cum navibus Xmi Regis, ad stabiliendas illic colonias catholicorum scripserunt mense decembri nuper elapso sese iam incepisse feliciter habitationem suam in loco quem vocant Regium Portum nuper occupatum ab Anglis quem sponte deseruerunt. Itaque obviam itum est ingenti periculo animarum illius populi ab haeretica pravitate per adventum Capuccinorum qui nunc linguam illius gentis studiosissime addiscunt, et grammaticas, disciplinas christianas et dictionaria componunt, utentes opera quorumdam gallorum qui a pluribus annis haec loca incoluerunt, qui libri postea impensis regiis Lutetiae typis dabuntur

Capuccini etiam nuper in alio portu consederunt, qui vocatur Portus Sta Mariae distans ab alio itinere paucorum dierum. Quia vero terra Canadensis in quibusd Locis frigida est voluit Rex Xmus illam quae vergit ad austrum habitari a Capucinis. quam asserunt hi qui illic degunt fertilissimam esse et aeris saluberrimi accedentis ad temperiem Galliae in callidioribus ejus provinciis. Qui quidem tractus extenditur ad meridiem versus Virginiam possessum ab Anglis in quam tamen Capucini paulatim poterunt introire ob viciniam et ejusdem idiomatis inter illos populos commertium.

Datum Parisiis die 15 aprilis 1633.

F. Leornardus, cap. ind.

F. Josephus, cap. inut.

Rome, *Bibl. Vat., Barberini*, lat. 4605, f. 99-100.

Ce rapport marque la volonté des missionnaires de pénétrer en Virginie ou Nouvelle-Angleterre. L'intention de la Propagande à cet égard restait très affirmative. Celle-ci y revient dans sa séance du 19 juillet dont le rapport en question eut les honneurs. (1)

(1) Idem Emus D. Card. Bentivolo recitavit relationem gestorum a missionibus Capuccinorum sub prœfectura patrum Leonardi et Josephi paris, inter quæ proecipua sunt quod Capuccini missionis Canadœ duas habitationes seu hospitia constituerunt, altera in portu Regio qui est locus sic nominatus in eadem Canada, altera vero in portu sanctæ Mariæ prope Virginiam, ad quam missionarii poterunt facile se conferre et se opponere progressibus hereticorum Anglorum. (*Acta S. C. de Pr. F.*, 19 juillet 1633, coram SSmo ; fo 269 retro, n. 6.) Dans le vocabulaire franciscain, un hospice est un couvent organisé ayant à sa tête un supérieur mais ne possédant qu'un nombre restreint de religieux et privé, de ce chef, de certaines prérogatives canoniques.

Digitized by Google

Si le rapport du 15 avril autorise les plus favorables présomptions en faveur du zèle et des travaux des missionnaires, il nous laisse ignorer tous les détails. Nous ne pouvons que dire ici les principes directeurs de cet apostolat et recueillir quelques témoignages des résultats acquis. Le P. Joseph du Tremblay, l'organisateur et l'âme de toutes les missions des Capucins français, avait vraiment ce qu'on a appelé récemment, après le Souverain Pontife lui-même, l'*esprit missionnaire*. Le mot même est de lui. Dans une lettre aux religieuses du Calvaire, il exprime la confiance que le véritable *esprit des missions aura*, dans l'intérieur, l'effet d'une bienfaisante rosée faisant germer la dévotion intérieure et extérieure. (1)

Cet esprit missionnaire se traduisait dans ces quelques principes : soumission filiale au Souverain Pontife, bon accord avec la puissance protectrice, rattachement aussi étroit que possible des religieux missionnaires à leur province d'origine, enfin, fidélité à l'esprit de leur profession, et même dans la mesure possible, aux pratiques conventuelles et à la pauvreté séraphique. (2)

Quant aux méthodes d'apostolat, le P. Joseph recommandait surtout l'établissement du Tiers-Ordre, la prédication, l'étude des langues et les écoles :

« Il est grandement à désirer que vos fatigues soient fructueuses pour le bien du prochain, c'est pourquoi nous voulons vous en suggérer les moyens que nous croyons être les plus efficaces, non que vous les ignoriez, mais afin que notre approbation vous les fasse embrasser avec plus d'empressement et de confiance.

Nous commencerons par la prédication. Elle est une des fonctions principales de la vie apostolique, aussi le désir de se rendre apte à ce ministère doit-il porter tous les missionnaires à étudier spécialement les langues. Cette connaissance des langues est également requise pour les confessions...

Nous avons en France une sorte de Congrégation pour les séculiers, fondée sur l'observance des points principaux de la règle du Tiers-Ordre, ceux qui conviennent le mieux à ces

(1) Cité par Rocco, II, 317.

(2) Cf. Hilaire de Barenton : *La France catholique en Orient*, Paris, 1902, p. 65 sq.

Digitized by Google

personnes et aux temps présents... nous avons écrit au R^me^ Père Général qu'il veuille bien en étendre les bienfaits pour la Grèce. (1)

Nous plaçons l'instruction de la jeunesse parmi les actes les plus profitables du zèle apostolique, nous exhortons donc les Pères que vous destinerez à cette fonction à accepter de bon cœur de telles fatigues en se souvenant de cette parole : Laissez venir à moi les petits enfants... » (2)

Nous avons constaté que, dès le début, les capucins d'Acadie s'acharnaient à réaliser ce programme. Quelques mois à peine après leur arrivée, ils amorçaient une série de publications élémentaires en langue indigène que le P. Joseph se préoccupait de faire imprimer aux frais du trésor. Nous ne trouvons pas trace d'aucun ouvrage micmac ou abénaqui dans la liste assez longue, bien que partielle, des œuvres en langue étrangère publiées par les capucins français du XVIIe siècle. (3)

Les écoles tant recommandées par le P. Joseph, et aussi, d'ailleurs par la Congrégation, durent s'ouvrir dès les premiers mois. On ne put marcher à l'allure des missionnaires de l'Orient, où une population plus dense et des éléments plus cultivés permettaient des progrès rapides, mais, en plus petit, le programme dut être identique, avec, en moins, la complication des divers idiomes nationaux : pour les petits Français, langue maternelle, latin (4), arithmétique, doctrine chrétienne, avec, comme local, une maison scolaire pour les garçons et l'église pour les filles, en attendant mieux (5); aux petits micmacs on apprend les éléments du catéchisme, les prières, le français et les connaissances usuelles.

Il n'y a aucun doute que la première école acadienne remonte

(1) Cette forme mitigée de l'ancienne règle du tiers-ordre, se restreignant aux *points principaux*, abrégeant les prières et s'adaptant aux *personnes et aux temps présents*, préludait à la future réforme de Léon XIII. Ici encore, le P. Joseph dépassait son époque. Il est à remarquer que la constitution *Misericors Dei Filius* se servira à peu près des mêmes termes pour présenter aux chrétiens de bonne volonté le tiers-ordre ramené aux *points* fondamentaux et adapté aux temps présents. (Cf. *Hilaire de Barenton, op. cit.*, p. 127).

(2) Cité par Rocco, III, p. 69 ; *Hilaire de Barenton, op. cit.*, p. 102-103.

(3) Cf. *Missions de la province de Touraine*. Ms. de la Bibliothèque des Capucins de Paris, ap. *Hilaire de Barenton, op. cit.*, pp. 122-123.

(4) Parvuli docendi non solum mores sed lingua latina ac scientiis (Lettre d'Ingoli aux Prov. des Récollets de Paris, 18 déc. 1634. *Arch. de Versailles. Fonds Récollets*.

(5) P. Furcy, *Annales de la mission d'Orient*, ap. *Hilaire de Barenton, op. cit.*, p. 117.

Digitized by Google

à 1632, à cette date aussi la première école sauvage de l'Acadie. La présence des enfants des premiers colons rend tout à fait invraisemblable l'hypothèse d'une négligence à cet égard.

Le P. Arsène de Paris qui, avant d'être supérieur local de la mission acadienne, avait fait de l'apostolat au Brésil, écrivait de ce dernier pays :

« Nous sommes arrivés heureusement... avons été reçus honorablement selon leur rusticité, mais il n'importe en quelle manière que ce puisse estre pourveu qu'ils rendent le témoignage de leur bienveillance, ce qu'ils on fait et font encore tous les jours, nous amenant leurs enfants pour les instruire ; ce que nous espérons de bien faire avec l'ayde de Dieu... » Cette lettre, adressée à un ami, était datée de « l'isle de Maragnan, ce 20 aoust 1612 » et signée des deux missionnaires Claude d'Abbeville et Arsène de Paris. (1)

Nous avons émis l'opinion que la construction du *séminaire* proprement dit dut être postérieure à la mort du premier gouverneur (2). Cette hypothèse repose sur les témoignages divers qui font hommage de cette fondation au sieur d'Aunay. Mais nous ne doutons pas que les Capucins aient ouvert, dès les premiers temps, aussi bien à la Hève qu'à Port-Royal, des écoles élémentaires et supérieures où petits Bretons, Normands et Tourangeaux voisinaient avec les enfants sauvages. On n'attendit pas même d'avoir le confort désirable et l'école dut se tenir parfois à l'orée du bois, à l'ombre de la chapelle, dans un coin de la résidence des missionnaires, autour d'un brasier improvisé. Quelque brave mère de famille se chargeait des fillettes, tandis que les Capucins enseignaient les garçons.

Si rien ne nous permet d'assigner une date précise à la construction du séminaire définitif, nous pouvons donc tenir pour acquis, que la première école supérieure de toute la Nouvelle-France fut celle des Capucins à la Hève. (3)

Ce n'est pas avant 1635, en effet, que les missionnaires de Québec songèrent à l'instruction des enfants. Le premier août de cette année, le P. Lejeune écrivait à Richelieu : « ... Les familles commencent à s'y multiplier et nous pressent desja d'ouvrir quelque école pour instruire leurs enfants. » (4)

(1) L'arrivée des Pères Capucins... *op. cit.*, p. 19.

(2) *Port-Royal en 1650*, une plaquette, Québec, 1906, p. 9.

(3) Morice, ap. *Cath. Encyclop.*, vol. X, p. 284, s. v. Micmacs ; John Lenhart, *loc. cit.*, p. 224.

(4) *Arch. Aff. Etrang.* Amérique, vol. 4, pp. 165-172.

Digitized by Google

Les fonctions de recteur n'incombent pas toujours aux prêtres. Appelés de divers côtés à la fois, les missionnaires s'éloignent souvent du centre pour plusieurs jours. Mais l'instruction des enfants n'est pas abandonnée pour cela. Le prêtre absent a des sppléants en la personne des humbles frères convers, ces précieux auxiliaires qui joignent à leurs occupations manuelles les fonctions de catéchistes et de maîtres d'école. (1)

C'était là, nous l'avons dit, l'un des articles formels du programme du Père Joseph. L'événement montra que ses vues étaient justes, dit le P. Rocco, car, « grâce à ce procédé, il se fit plus de progrès dans ce pays que dans les autres ». (2) Effectivement, les écoles d'Acadie eurent assez de succès pour inspirer à Richelieu l'idée d'en élargir les bases et de leur assurer une dot.

Ce succès est d'autant plus remarquable qu'il ne se répétera point à Québec où le collège des Hurons, ouvert en 1635, fut fermé en 1640 (3), parce que, dit le P. Vimont, la conversion des sauvages par l'instruction des enfants n'a pas produit de résultat. C'était pourtant la méthode imposée par Richelieu. En Acadie, elle s'annonçait féconde. Peut-être s'y appliqua-t-on avec une plus grande confiance. De plus, on ne craignait pas de confondre sur les mêmes bancs les petits blancs et leurs voisins à face pâle, suivant cette clause insérée par Richelieu dans les règlements de la Compagnie des Cent-Associés, que tout sauvage converti était sur le pied d'un citoyen français. (4)

A Port-Royal donc et à Port Sainte-Marie si les locaux du début furent modestes, les œuvres n'en fonctionnèrent pas moins. Les résultats constatés dès ces premières années supposent une action directe et continue des missionnaires sur la population tant sauvage que française. Voici, en effet, le témoignage que rendait le gouverneur à ses missionnaires, dans une lettre du 15 juillet 1634.

« ... lesquels (Capucins) par leurs exemples nous ont si bien conduits que par la grâce de Dieu le vice ne règne point en cette habitation, et depuis que j'y suis, je n'ai pas trouvé lieu de châtiment, la charité et l'amitié y sont sans contrainte... Les sauvages se soumettent, de leur franche volonté, à toutes

(1) Cf. *Au Berceau d'Evangéline. Première école et premier écolier*, ap. *L'Echo de S. François*, Ottawa, août 1914.

(2) *Op. cit.*, III, 677.

(3) L'œuvre mourut au berceau. C. Marion, *op. cit.*, p. 65.

(4) Cf. Lenhart, *op. cit.*, p. 222-223.

Digitized by Google

les lois qu'on veut leur imposer, soit divines, soit humaines, reconnaissant sa Majesté très Chrétienne pour le Roi. (1)

Ces lignes nous permettent de constater à quel point le *bon accord* avec le pouvoir civil, recommandé par le P. Joseph, régnait en Acadie. Religieux lui-même, le gouverneur était on ne peut mieux disposé à favoriser l'influence des missionnaires. De plus, à raison de ses longs rapports avec les Capucins, à raison de la confiance que lui témoignait le Père Joseph, la collaboration mutuelle dut être intime et joyeuse. Ces cinq petits mots : *nous ont si bien conduits,* en disent long à cet égard. Cette harmonie mérite d'être soulignée, car elle était alors chose nouvelle en Amérique. Entre Biencourt et les Jésuites de Port-Royal, les rapports tendus, dès le principe, avaient abouti à une retentissante rupture. A Québec, des plaintes, des factums, des procès accusaient un malaise qui fut une des faiblesses de la colonie à son berceau. Plus tard il y aura de regrettables conflits entre les évêques et les vice-rois. En Acadie même, cet accord subira, après la mort du P. Joseph, quelques atteintes. Raison de plus de saluer à ces débuts, cette « charité et amitié » si riche de promesses.

Car les succès des missionnaires n'étaient pas ignorés en France. Peiresc s'en réjouissait avec ses correspondants.

« J'ai retiré une grand consolation d'entendre le favorable succès de la nouvelle mission du Canada où ils (les Capucins) ont acquis tant de créance et m'en promets beaucoup de fruits, avec la divine bénédiction. (2)

Le nombre des missionnaires dut augmenter rapidement. Dès 1633, il fallait desservir le fort Latour ; de plus, le Roi, nous l'avons vu, voulait établir une mission à Pentagoët. Tout cela exigeait du personnel. Malheureusement, nous n'avons trouvé sur ce point aucune donnée certaine. Nous savons seulement que, parmi les missionnaires qui s'embarquèrent, quelques-uns n'arrivèrent point à destination : « Je plains bien la perte de ce navire de la Rochelle pour le Canada où vous avez perdu trois Pères Capucins. » (3)

Mais ces mécomptes ne décourageaient point les vocations. Les Capucins français, en particulier, se défendaient mal contre

(1) *Aff. Etrang, Mémoires et doc.*, Amérique, vol. 4, f. 106. Cité par MOREAU, p. 134 ; LAUVRIÈRE, I, 62 ; LENHART, *op. cit.*, sept. 1916, p. 209-210.

(2) Lettre au P. Gilles de Loches. 20 mars 1635, ap. *Correspondance de Peiresc*, Paris, PICARD, 1891, p. 125.

(3) Peiresc au P. Gilles, lettre du 25 juillet 1635, *op. cit.*, p. 152.

Digitized by Google

« ce frisson d'allégresse qui circulait à travers les ports et ce joyeux élan qui portait vers les terres nouvelles. » (1)

En cette année 1633 devait se tenir à Rome le Chapitre général des Capucins. Cet événement était susceptible d'avoir une répercussion sur le gouvernement des missions confiées au P. Joseph. C'est en 1625 que ce dernier, conjointement avec le P. Léonard, avait été investi de la préfecture des missions d'Orient et d'Angleterre. (2) En fait, l'autorité du P. Joseph remontait plus haut encore, puisque, dès 1622, il avait envoyé un éclaireur, le P. Pacifique de Provins, à Constantinople et en Perse, et que la mission d'Orient, décidée par Grégoire XV, dès 1623, recevait l'année suivante un commencement d'exécution. Bref, les pouvoirs décennaux des préfets étaient sur le point d'expirer et il appartenait à la prochaine assemblée capitulaire d'en solliciter soit la transmission, soit le renouvellement. Car la Propagande n'accordait de juridiction que moyennant le consentement du Ministre Général. (3)

Si la mission acadienne, à peine fondée, ne courait aucun risque direct de ce côté, elle n'était pas à l'abri d'un contrecoup.

A Paris, l'éventualité d'une modification parut inacceptable. Le P. Joseph était l'homme de la situation, l'hypothèse de son remplacement devait être écartée. Toutes les influences jouèrent dans cette direction. Les ministres, le nonce, Richelieu lui-même écrivirent dans le même sens à la Congrégation et à son Préfet, le cardinal Antoine Barbérini (4) et le roi lui-même y alla de son influence. Le 22 février, il mandait au Pape :

Très Saint Père, ayant reconnu les grands fruits que font les missions des Capucins que Sa Sainteté a établies à notre recommandation dans le Levant, Angleterre et Canada, sous la conduite des Pères Joseph et Léonard de Paris, nous désirons que, lors du Chapitre général, ils soient continués en leurs charges et que l'on ait égard à ce qu'ils représenteront pour remédier aux inconvénients et procurer l'avancement... (5)

Une lettre identique, également signée *Louis* et datée du

(1) Ch. de la Roncière : *Notre première tentative de colonie au Canada. Bibl. Nat.;* imprimés L 12 K 1597.

(2) *Acta S. C. de Pr. F.* 1625, 13 juillet, p. 229.

(3) De consensu eorum Generalis. *Acta, ibid.*

(4) *Arch. S. C. de Pr. F., Lettere Antiche,* vol. 133, f. 2 et sq.

(5) *Arch. des Cap. de Paris,* ms. 374, p, 207.

Digitized by Google

même jour, était destinée au cardinal Préfet. Ces divers messages furent confiés au premier secrétaire du P. Joseph, le P. Hyacinthe de Paris, à qui les mêmes personnages et le P. Joseph en plus remettaient des lettres de créance très élogieuses (1). La dernière de celles-ci étant du 7 mars, c'est vers cette date que le messager dut partir pour Rome. Outre les pièces que nous venons de dire, il avait à présenter divers documents relatifs aux missions et en particulier ces rapports de la mission acadienne mentionnés dans la lettre, citée plus haut, du 15 avril de la même année.

Si bien disposée que fût la Propagande, si favorable que se fût montré jusqu'alors Urbain VIII à l'égard du P. Joseph, la confirmation des deux préfets, objet de telles insistances, ne fut pas obtenue sans quelque difficulté. L'infatigable Ingoli, secrétaire de la Propagande, prit l'affaire à cœur et se fit l'avocat des augustes suppliants, du roi en particulier. Il avait d'ailleurs la partie belle. C'est du Louvre que partent les fonds. Le souverain a déjà dépensé quarante mille écus en couvents et chapelles. Le mécontenter, c'est peut-être couper les vivres et compromettre des missions très florissantes. D'autre part, c'est-à-dire de l'intérieur de l'Ordre, où les questions de hiérarchie et de discipline sont primordiales, on ne voyait pas sans une certaine crainte se développer de nombreuses fondations ne se rattachant pas au centre par les liens ordinaires. Dans ses conversations avec le Ministre Général, le secrétaire Ingoli s'applique à trouver une solution. Il fait entrevoir, pour un avenir prochain, la création d'une province canonique dans cet Orient déjà si peuplé de Capucins et, en attendant, il propose de maintenir, au moyen d'un commissaire ou visiteur, la liaison avec la tête de l'ordre (2)

(1) *Arch. S. C. de Pr. F. Ibid.*, f. 5 et sq.

(2) Si proporrà ancora l'istanza del Re X^mo^ che si confermi alli PP. Leonardo et Giuseppe la prefettura delle missioni di Oriente, Inghilt. et di Canada, colle facolta gia concesse... Non potendo la S. C. mantenere le Missioni d'Oriente, consistente in residenze ne quelle d'Ingh. ne di Canada, havendo il Re speso in tutte circa 40 m. scudi per la compera di case monasteri e chiese, e viaggi di Missionarii, non pare si posse far di meno di condescender al desiderio di S. M^ta^ per non perdere il frutto che... s'è fatto, e s'è per fare.

Ho parlato di ciò col Gale de Capuccini et in lui non ho trovato alora difficolta se non che gli pare che queste prefettura e missioni non abbino dependenze della sua Religione, e per cio esser necessario di trovar modo per sodisfarlo in questo, perche nel resto si contenta et approva che si rinnove la prefettura... E perche non gli basta che (si manda) al G^le^ i nomi de missionari che detti Padri Leon. et Gius. vanno mandando di mano in mano. gl'ho soggerito che havendo la missione

Digitized by Google

La cause si habilement plaidée eut plein succès. A l'unanimité des voix, la Congrégation renouvelait, le 13 juin 1633, pour une nouvelle période de dix ans, les pouvoirs accordés en 1625, avec clauses ordinaires (1).

Le roi témoignera un peu plus tard sa gratitude et, en retour de la faveur obtenue, s'engagera à élargir sa protection et ses subsides aux missionnaires (2).

* * *

Le renouvellement des préfets dans leur charge était loin d'épuiser le mandat du P. Hyacinthe. Il eut à présenter un grand nombre de requêtes auxquelles la Congrégation répondit les 12 et 19 juillet. Pour un grand nombre d'articles, on renvoie les pétitionnaires soit au Saint-Office, soit à la Sacrée-Congrégation des Rites, soit aux Supérieurs Généraux ou à de précédentes décisions. On accorde six missionnaires de plus, on renvoie au Général des Dominicains pour l'établissement du Rosaire et on précise que les facultés accordées par le Saint-Office ne peuvent être comuniquées à d'autres, sauf mention expresse, en tout 19 articles (3).

Il y eut ausi un volumineux échange de notes entre la Congrégation et le Chapitre de l'Ordre qui se tenait à ce moment. Celui-ci proposa un certain nombre de mesures visant la plupart à renforcer l'autorité du Ministre Général sur les missions et les missionnaires. Quelques-unes furent acceptées,

d'Oriente (sic) residence si potra col tempo far una nuova provincia col suo Provinciale e che trattanto si possono mettere sotto un Comissario dipendente dal Cap. Gale... al qual ripiego pare che d° Gale acconsenti, e spero che anche in esso li Padri Prefetti vorrano... il Comiss. dovra esse francese poiche questi potrano meglio visitar le missioni e tener in respetto i missionarii per la prattica ch'hanno di quelli parti. Di V. B. *Ingoli (Bibl. Vat.) Ms. Barberini,* lat. 4605. f. 88.

(1) Ref. eod. Card, Bentivolo E^mi^ Patres missiones Capuccinorum a Patr. Leonardo et Josepho paris tamquam earum prœfectis hactenus de mandato S. C. factas eisque decretas unanimi consentu confirmarunt, illorumque praefecturam ad aliud decennium cum eisdem facultatibus renovarunt, servata in reliquis forma quoad requisitionem consensus Patris Generalis ejusd. Ordinis praedictis patribus praescripta in decretis editis die 13 Junii 1625 et servato decreto de subjectione missionariorum suis superioribus edito die 3 dec. 1631. *(Acta S. C. de Pr. F.,* 13 juin 1633).

(2) C. Bentiv retulit gratissimum fuisse Regi X^mo^ confirmationem Praef. Miss. Cap. alias concessae Patr. Leonardo et Josepho, ob idque pollicitum fuisse in posterum missionibus predictis multo magis auxilium et favorem praestaturum. (*Acta S. C. de Pr. Fide,* 1633, 30 sept., f. 308).

(3) *Ibid., Acta,* 12 et 19 Juillet 1633, f° 272.

Digitized by Google

à savoir : le gouvernement par le dit Ministre Général des missions à créer à l'avenir, la défense d'établir des préfets là où existent déjà des supérieurs locaux et provinciaux, l'obligation des préfets de résider dans la mission, l'observance par les missionnaires, dans la mesure du possible, de la règle et des constitutions. D'autres suggestions furent accueillies avec un correctif, telle l'autorisation pour le Ministre Général de rappeler d'office, en cas d'urgence, les missionnaires. Une permission de ce genre avait été donnée, nous l'avons dit, au P. Joseph ; on ne voulut pas en faire une loi et la Congrégation, sur ce point, se réserva ses droits. D'ailleurs, ces questions devaient être reprises peu après et traitées à fond. Deux autres clauses durent être particulièrement désagréables aux préfets qu'on venait de confirmer. La première interdisait d'étendre les missions confiées aux Père Léonard et Joseph et, dans les missions existantes, de fonder de nouvelles résidences. L'autre prévoyait l'adjonction aux Capucins français de missionnaires d'autres nationalités (1).

Cette dernière, contraire d'ailleurs à une décision précédente, n'était pas viable, elle ne reçut, croyons-nous, aucune sorte d'exécution. Quant à la première, elle dut fléchir devant les circonstances.

Pour saisir la portée de ces mesures, il faut se rappeler que nous sommes en 1633, à un moment où le sentiment national est à fleur de peau. Par sa politique de la Valteline, par l'al-

(1) Ref. Emo C. Pamphilio responsiones datas a Cap. Gen. Capucc. ad decem puncta illi a S. C. proposita E. P. illas probarunt et in spe (cie) Iam ut in missionibus Capuccini quantum fieri poterit regulam et Constitutiones observent et 3am ut in missionibus patr. gallorum cum fieri poterit etiam Capuccini aliarum nationum collocentur (*Acta S. C. de Pr. Fide*, 4 Juil. 1633, f. 256, n. 21). Ref... petitiones Patris Gen. Cap, S. C. decrevit ad Iam : ut missiones Cap. in posterum a S. C. facienda non aliis quam Generalibus pro tempore committantur, S. C. annuit. Ad 2am ne missiones Pbus Léon. et Jos. commissae earumq. residentiae extendantur ad alia loca ultra iam illis assignata... annuit. Ad 3am, ne fiant præfecti missionum ubi sunt conventus cap. cum guardianis et provalibus et præfecti iam facti cum eor. missionariis sint in omnib. et per omnia Gnalibus pro tempore subiecti. S. C. primam partem huj. petit. probavit, ad 2am dixit iam esse provisum per decretum de subjne missionar. Ad 4 ut præf. Miss fiant tantum in locis in quibus religio cap. nondum introducta est illique in ipsis missionum locis residere teneantur, S. C. affirm. respondit. Ad 5. Ut liceat Galibus a mission. removere religiosos ob imminentia scandala et alias graves causas... sicut per decretum de subjne mission id licet Præfectis, significata S. Cni causa et remotione ac substitutione aliorum... S. C. censuit non esse a decreto prædicto recedendum... maxime cum... commitendæ sint missiones Glibus... et consequenter illi fere semper præfecti subiectorum sint futuri. (*Acta*, 19 Juil., f. 269, n. 8).

Digitized by Google

liance suédoise, le conseiller de Richelieu a déchaîné contre lui-même une véritable tempête. Chez lui, en France et parmi ses propres confrères, il se heurte à de violentes oppositions. Quoi d'étonnant qu'une assemblée diverse comme est un Chapitre général témoigne du souci de diminuer une autorité qui contrarie tant de vues opposées ?

Bien que toutes les restrictions qui le concernent ne regardent directement que l'avenir, le P. Joseph, dans sons sens aigu des réalités, croit utile d'assurer plus efficacement le présent. Le P. Hyacinthe lui apporte le décret qui renouvelle pour dix ans ses pouvoirs comme préfet d'Orient et d'Angleterre. Aucune mention du Canada sur le parchemin : « Mais, fait observer le secrétaire, la mission acadienne est comprise avec les autres dans ce décret de confirmation. » Cela ne suffit pas à qui aime les choses nettes et les situations tranchées. D'ailleurs, la mission acadienne n'a été établie que comme une extension de celle de la Nouvelle-Angleterre, sans diplôme particulier. Or, précisément, il a été question, au Chapitre général, non point d'étendre, mais de limiter. Et le P. Hyacinthe, revenu de Rome, doit ajouter un épilogue à son mandat et solliciter un décret en forme pour la préfecture et les pouvoirs des PP. Léonard et Joseph en Acadie (1).

Ces incidents nous montrent l'ampleur et la complexité de la tâche qui incombait à la Congrégation. Investie d'une autorité absolue sur les missions, elle avait à ajuster son action à celle des familles religieuses qui fourniraient les sujets et à celle des éléments laïques d'où provenaient les ressources. Sa juridiction personnelle sur les missionnaires en tant que tels, venant se superposer aux échelons de la hiérarchie monastique, ne pouvait s'exercer avec fruit que moyennant une adaptation. Celle-ci devait être laborieuse et il faudra des siècles pour arriver à une conception à peu près définitive du gouvernement des missions.

*
* *

Une des questions qui se posa, dès le début, avec une certaine

(1) Gli P. P. Leon. e Gius domandano un decreto della S. C. per il quale la miss. de Canada sia fatta e confirmata non si essendo mai fatto nissuno per il quale sia stabilita missione e siano dechiarati superiori. ho detto che questa missione e compresa con le altre nel decreto della loro confirmatione ma non si contentano di questo... e anche per levare il scrupulo alli missionarii nel esercitio della loro missione e facolta. (*Arch. S. C. de Pr. F., Lett. Ant.*, 1633, oct. 25, vol. 133, f. 53).

Digitized by Google

urgence, fut l'attribution des préfectures apostoliques dans les missions confiées aux religieux. Nous venons de dire que le chapitre des Capucins avait obtenu une décision investissant de cette fonction le Ministre Général en exercice. Mais cette préfecture ne pouvait être effective. Il fallait de toute nécessité une autorité plénière moins éloignée des unités combattantes. On avait à choisir entre les supérieurs réguliers des missionnaires et un titulaire nommé *ad hoc*. Un double courant existait à cet égard. Chez les religieux, on inclinait volontiers à confondre dans les mêmes mains la charge d'une province et celle des missions qui en dépendent : toutes les questions d'obéissance et de direction s'en trouvaient notablement simplifiées. Par contre, le changement triennal des supérieurs risquait de nuire à l'esprit de suite et interdisait toute action à longue portée. Pour ces motifs et aussi pour conserver toute son indépendance, la Propagande avait un faible pour la séparation des pouvoirs.

Les deux thèses firent un jour l'objet d'un débat académique au sein d'une commission nommée à cet effet. Suivant les procédés de la pure tradition scholastique : *videtur... quod..., E contra..., Non obstant....*, on disséqua longuement et minutieusement, le 13 juillet 1635, les raisons *pour et contre* des théories opposées. Finalement, la solution, restée en suspens, fut remise à la prochaine assemblée générale. Celle-ci, à la suite d'une nouvelle et longue discussion, décida... de faire pour le mieux suivant les cas. C'était la sagesse même, tant que l'uniformité ne s'imposait pas. (1)

(1) Fuit congreg. partic. in palatio Em. C. Spada... in qua p° de prœfectura missionum actum fuit, et satis disputatum : An missionibus et prœsertim iis quæ fiunt in Europa Provinciales pro tempore earum Religionum ex quibus missiones fiunt præficiendi sint ; nam prima focie videtur quod non, tum quia non possumus esse certi quod omnes Provales pro tempore futuri sint ad præfecturam idonei, et in præfectura est potius missionum fundamentum, et ab ea ut plurimum fructus earum principaliter dependet, tum quia munus præfecturæ in dictis provalibus perpetuatur et simul confunditur cum munere provincialatus ita ut successu temporis missiones omnes non a S. C. sed a Religionibus ipsis cum non modico auctoritatis ejusd. S. C^nis prejudicio pendere necesse sit.

E contra vero videtur esse melius missionum ipsarum præfecturam praedictis Provalibus concedere 1° ad evitandas discordias quæ, ut experientia tot annos docuit, exoriuntur inter præfectos et provales dum illi cum suis missionariis prœtendunt a provalibus non dependere, sed a S. C. et isti ob id variis modis et præfectos et missionarios vexant. 2° quia præfecti non provales a provalibus religiosos pro necessitate missionum habere nequeunt, aut si habent ineptiores ab eis obtinent, per quas causas in religione capuccinorum ex qua major pars missionum constat necesse fuit convenire, ut nec provalibus sed ipsi Generali Religionis præfecturæ omnes commendarentur, prout in Congr. coram S. S. habita die 19 Julii 1633 fuit resolutum.

Digitized by Google

Dans les premiers mois de cette année 1635, un cas s'était présenté où l'on avait fusionné les pouvoirs en confiant au Provincial *pro tempore* des Récollets de Saint-Denys la préfecture de la mission sollicitée pour le Canada, mission qui devait être ajournée jusqu'à 1670 (1)

L'envoi des missionnaires était soumis à une procédure établie depuis 1623. Les Supérieurs, provinciaux ou généraux, envoyaient à la Congrégation les noms de leurs sujets acceptés comme candidats aux missions. La Congrégation, après examen, donnait son approbation et délivrait à chaque missionnaire, suivant une formule établie, des patentes revêtues de la signature du Cardinal préfet et du secrétaire et portant le sceau de la Propagande (2).

Voici les facultés concédées, en 1625, pour dix ans, au Provincial de Touraine et au P. Joseph et qui furent renouvelées à ce dernier en 1633 :

Entendre les confessions de tous les fidèles de l'un et l'autre sexe dans les lieux où il n'y a pas de curé ou d'évêque et avec leur permission là où il s'en trouve.

Absoudre de l'hérésie, de l'apostasie, du schisme.

Absoudre une fois de tous les cas réservés au Saint-Siège, y compris ceux de la bulle *Cœna Domini*, excepté la simonie réelle.

Non obstant rationes in contrarium adductæ, nam ad Iam responderi potest quod raro evenit in religionibus reformatis ut religiosi inepti ad provincialatum promoveantur, præterea præfectura commandatur etiam diffinitoribus qui regulariter 4 sunt et ex pracipuis constant.

Ad 2un negari potest confusio... quia Provales ut provales missionarios corrigunt quoad mores, disciplinam et ut præfecti eos dirigunt ad loca missionum et in pertinentibus ad munia missionum ordinant et corrigunt si est opus.

Negari et potest appropriatio auctoritatis... quia non ipsi faciunt missiones sed S. C. cum consilio Nuntiorum Apost. Sedis et Diffinitoribus et ipsis (provalibus) dantur facultates ad tempus, et sine facultatibus non possunt auctoritatem faciendi missiones sibi appropriare.

Et demum ad præd. rationes respondetur cum experimento tot annorum : nam cum prius S. C. faceret missiones cum præfectis non provincialibus plerumque contentionibus et querelis occupati Præfecti et missionarii modicum ex missionibus fructum recoligebant, postea vero Provalibus creditæ missiones cum maxima quiete abundantiores fructus retulerunt.

Sed cum Emi Patres aliquas haberent in hujmodi articulo difficultates. placuit eorum Eminentiis ut idem articulus proponeretur in plena Congreg. de P. F. (*Acta...*, 13 juil. 1635, f. 268.) Ref. Spada de prefectura... de quo 13 juil. S. C. post multam disput. censuit in casibus occurentibus providendum esse prout missionum profectui expedire videbitur... (*Ibid.*, août 21).

(1) Arch. Versailles. *Fonds Récollets ; Hist. chron. des Récollets de Paris. B. N. Imprimés* L 24 D 119, p. 132.

(2) *Acta...* 24 juin 1623, ap. *Collectanea S. C. de Pr. F.*, Romae, 1907.

Digitized by Google

Lire les livres hérétiques et autres à l'effet de les réfuter.

Célébrer la messe sur un autel portatif, en plein air, en présence d'hérétiques et d'excommuniés, sur un autel brisé.

Commuer les vœux simples.

Dispenser des irrégularités *ex delicto occulto* les prêtres pauvres, sauf dans les cas d'homicide volontaire, de simonie réelle, de bigamie.

Accorder l'indulgence plénière une première fois aux pénitents qu'ils entendent en confession, moyennant une communion.

Célébrer deux fois l'an l'oraison des Quarante-Heures et accorder une indulgence plénière à cette occasion, moyennant la confession, la communion et une prière pour le Saint-Siège, etc.

Accorder tous les dimanches et fêtes une indulgence de dix ans à ceux qui assistent à leurs sermons.

Accorder l'indulgence plénière à l'article de la mort à leurs pénitents au moins contrits, s'ils ne peuvent communier.

Gagner eux-mêmes les indulgences qu'ils accordent aux séculiers.

Délivrer une âme du purgatoire en célébrant une messe à cette intention chaque lundi ou le premier jour non empêché.

Accorder ces facultés, totalement ou en partie, à vingt missionnaires à désigner à la S. C.

Accorder aux prêtres approuvés par l'Ordinaire la faculté d'absoudre des cas réservés, lorsqu'il y a un grand concours de peuple (1).

L'ensemble des événements que nous avons cités nous donne l'essentiel de la législation en vigueur au moment où nous sommes de notre récit. Entre la première investiture du P. Joseph et sa confirmation, la Propagande avait rappelé l'obligation pour tous les missionnaires d'envoyer tous les ans une relation de *eorum gestis et conversione haereticorum vel infidelium* (2), la nécessité de l'approbation préalable des supérieurs pour les candidats (3), la dépendance des missionnaires envers leurs supérieurs (4) sauf le rappel éventuel des dits

(1) *Acta...*, 19 av. 1625, ap. *Man. du P. Balthazar, Bibl. de la ville de Marseille*, ms. 49, 331.

(2) *Acta...*, 4 mai 1626.

(3) *Ibid...*, 8 mai 1628.

(4) *Ibid...*, 20 juin 1628 ; 30 janv. 1629.

Digitized by Google

missionnaires, qui ne peut être prononcé définitivement que par la Congrégation, sur l'avis préalable des préfets (1).

Comme disposition particulière, nous trouvons la permission de revêtir l'habit séculier dans les endroits où le port de l'habit religieux entraînerait un péril manifeste (2).

*
* *

Le gros souci, en ces premières années, était de réunir les fonds nécessaires. Défendre la colonie, installer des familles, amener des ouvriers, acheter et transporter les denrées et l'outillage, loger et maintenir les missionnaires, tout cela entraînait d'énormes dépenses.

Lorsque Razilly eut « équipé une patache de cent tonneaux, armée à ses frais », quand il eut payé la solde et les victuailles de l'équipage, les 10.000 livres stipulées dans la convention du 27 mars devaient être bien entamées. Dès son arrivée à Port-Royal, pour solder à Sorester les 15.000 livres de la camelote écossaise, il avait dû faire un prélèvement sur ses ressources personnelles ou sur la bourse de ses amis, opération qui se renouvela tout le long des six mois qui suivirent.

Alors la somme de cent mille livres avancée par la Compagnie fut absorbée par les navires de ravitaillement confiés à d'Aunay, en mars 1633. Razilly savait que cette somme ne pourrait jamais suffire. Il avait formé dès le début, avec son frère Claude et Jean Condonnier, une société « pour le peuplement de la Hève et de Port-Royal ». Les apports furent considérables, mais nous verrons qu'ils se trouvèrent à leur tour insuffisants. La Compagnie de la Nouvelle-France sut reconnaître ces bonnes volontés. Le 15 janvier 1634, Claude de Razilly obtenait, sur le chapitre de la marine, la triple concession du fort et habitation du Port-Royal aux costes de l'Acadie... de l'Isle de Sable et du fort et habitation de la Hève (3).

A une époque qu'aucun auteur ne précise, Razilly avait divisé son gouvernement en trois seigneuries. Comme gouverneur de l'Acadie, il avait, en effet, le droit de concéder, à titre de fiefs, telle portion du pays qu'il lui semblait convenable. Ainsi, il confirma à Latour les concessions territoriales

(1) *Ibid...*, 8 mai 1628 ; 20 juin 1628 ; 7 juil. 1628 ; 30 janv. 1629.

(2) *Ibid...*, 3 mars 1626.

(3) *Arch. Nationales, Colonies.* Acadie G II D ; *Ibid. Arrêts du Conseil.* Cf. MOREAU, *op. cit.*, p. 137 ; LAUVRIÈRE, *op. cit.*, I, p. 62.

Digitized by Google

de la Compagnie; à savoir : les postes du Cap Sable et le bassin du fleuve Saint-Jean. Denys reçut contre une somme de 15.000 livres les côtes depuis Canceaux jusqu'à la Baie des Chaleurs. C'était un moyen d'augmenter les ressources et un stimulant pour les initiatives individuelles. Latour se faisait en effet des revenus annuels de cent-cinquante mille livres (1).

Le malheur est qu'il ne prit à sa charge aucune fraction des dépenses communes, préférant garder pour lui seul la totalité des bénéfices.

Le roi, de son côté, n'oubliait point ses promesses. Dès le premier mars 1633, donc, avant le succès de sa démarche relative aux pouvoirs du P. Joseph, il avait créé une rente de douze mille livres en faveur des missions du Levant, de Provence et du Languedoc. La moitié de ce revenu, savoir six mille livres, était destinée aux missions de la province de Paris. A partir de 1644, ces sommes furent prélevées sur les gabelles du Languedoc et servies en quatre versements trimestriels. Ce sont les missions du Levant qui bénéficièrent de la tranche consentie à la province de Paris, et il est douteux que la moindre parcelle de ce don royal ait jamais échu en Nouvelle-France. Ces lettres patentes furent confirmées en 1635 et en 1649 (2).

En vérité, il faut reconnaître que le P. Joseph n'abusait pas, en faveur de ses confrères, de sa haute situation à la Cour.

Razilly, devant la fusion rapide des premières avances, cherchait une source permanente de revenus. Le 15 juillet 1634, il écrivit à Richelieu une épitre dont l'objectif principal était d'ordre budgétaire, mais où la hauteur de vue du commandeur se manifeste avec éclat.

« ... Je ne dois pas avoir d'autre but que la gloire de Dieu, la grandeur du Roy et le service particulier de V. E. en ce qui m'oblige d'avoir fait ce *mémoire*... sachant que V. E. a une passion extrême de s'employer à l'augmentation du christianisme et acquérir de nouvelles couronnes à S. M. Dans le susdit mémoire, elle trouvera des notions suffisantes pour l'un et pour l'autre, et en mon particulier, je n'y prends autre

(1) Rameau : *Une colonie féodale*, I, p. 82.

(2) *Arch. départ de l'Hérault ; Fonds des Capucins :* Rocco, *op. cit.*, III, p. 63. Un décret de la Propagande, en date du 13 mai 1641, répartissait ainsi les aumônes royales destinées aux missions des Capucins de Paris : 1000 livres à l'Ethiopie, Damas, Beyrouth, Sidon, Tripoli, Mont Liban ; le reste à Chypre, Alep, Babylone, l'Egypte, la Perse, l'Assyrie. Furcy de Péronne : *Annales des Capucins de Paris*, Biblioth. des Cap. de Paris, ms. 112, p. 219.

Digitized by Google

intérêt sinon que de passer le reste de mes jours à travailler de cœur et d'âme à l'augmentation de cette grande œuvre qui a été réservée au ciel dans le temps que tenez le gouvernail de la navigation de France et qu'êtes un des principaux piliers de l'Eglise, joint que V. E. a la charge de vice-roi dans le Nouveau-Monde où par sa puissance elle peut faire réunir au giron de l'Eglise plusieurs millions d'âmes... »

A la suite de l'éloge des Capucins, cité plus haut, la lettre ajoute que le commandeur et ses amis (Claude, son frère et Jean Condonnier) ont déjà dépensé cinquante mille écus » sans en avoir retiré aucun profit sinon des bâtiments et fortifications munies de vingt-cinq canons en batterie, en fort bon état de défendre la croix et les lys ». Et le gouverneur « attend le secours qu'il plaira au Roy lui tenir par la faveur du Cardinal».

Ce secours est l'objet du mémoire annexé à la lettre. Razilly demande que le roi place dans l'entreprise cinquante ou soixante mille écus. Avec ce fonds on peut dès la première année, employer cinq navires de Sa Majesté : deux pour la traite et trois pour la pêche des morues dont l'un reviendra en France et les deux autres iront dans le détroit en divers lieux où ils ne seront enfermés sous la puissance des Espagnols. Ils y chargeront des vins et des fruits pour faire leur retour en France au mois de janvier.

La seconde année, on emploiera huit navires, la troisième dix, la quatrième douze, et ainsi de suite..., les profits devant suffire à l'augmentation des armements. Ainsi on fera quatre puissants efforts : 1°) peupler et christianiser ; 2°) alimenter le commerce naval ; 3°) alléger les finances du roi ; 4°) protéger la navigation.

Par dessus tout, le gouverneur sachant les inconvénients de la direction d'une « compagnie de tant de têtes », voudrait « faire tomber l'entreprise ès mains du roi ou du Cardinal de Richelieu et du maréchal d'Effiat... la diversité de tant d'opinions et de volontés, la défiance y régnant, fera toujours qu'on dépensera cent écus là où il n'en faudrait que trente ». (1)

Si Razilly n'obtint point l'intervention du Trésor, il décida Richelieu à s'intéresser personnellement à l'entreprise. Le 16 janvier 1635, le Cardinal s'associa, en son nom personnel, avec Claude Razilly et Condonnier : « Pour le désir qu'il a de protéger le sieur de Launay-Razilly et ses associés, et de leur

(1) Moreau, *op. cit.*, p. 134.

Digitized by Google

donner moyen de persister à l'entreprise qu'ils ont faite..., le cardinal de Richelieu promet volontairement de fournir une somme de 17.000 livres pour être employée à l'achat de victuailles et marchandises de troc pour envoyer au port de la Hève au Sr commandeur de Razilly et y faire passer les personnes mentionnées en l'état qui en a été fait. » (1).

Cet apport représentait un cinquième des parts ou actions de la compagnie de l'Acadie. De ce chef, Richelieu devenait propriétaire pour un cinquième « tant des terres, habitations, forts, bâtiments, droits, traites et choses accordées par la Compagnie de la Nouvelle-France audit sieur de Launay-Razilly, que des vaisseaux, meubles, marchandises, armes, munitions, vivres et autres choses ». Richelieu se réserve le droit de nommer seul l'un des directeurs de la Société, Launay-Razilly et Condonnier choisissant l'autre d'un commun accord.

Comme ces fonds ne pourront suffire, le cardinal autorise Razilly et Condonnier à s'adjoindre d'autres sociétaires, à condition qu'ils versent ensemble au moins vingt mille livres. Effectivement, le 25 du même mois, Jean Legrand, conseiller du roi en ses conseils d'Etat et privé, président de la chambre des comptes de Bourgogne, et Louis Motin, contrôleur du grenier à sel du Mont Saint-Vincent, en Charolais, ajoutaient au fonds social, l'un dix-sept mille livres, l'autre trois mille.

A partir de ce moment, cette société ainsi constituée eut seule, à l'exclusion de la Compagnie des Cent-Associés, la direction des affaires de l'Acadie, le commandeur restant « gouverneur lieutenant général pour le cardinal duc en la Nouvelle-France » (2) :

Ce succès partiel ne répondait pas à toutes les ambitions de Razilly. Désireux d'associer son Ordre à l'œuvre d'évangélisation qui s'annonçait brillante, il proposa au grand-maître, dans une lettre du 8 septembre 1635, la création en Acadie, soit à la Hève, soit à Chibouctou (Halifax) d'un prieuré de Saint-Jean de Jérusalem.

L'Ordre s'assurait un beau fief, un excellent port sur l'Océan et un centre de formation pour les jeunes chevaliers. Il disait à son supérieur « les progrès qu'il avait faits jusque-là et ceux qu'il espérait faire à l'avenir ».

(1) *Ibid.* Le frère du commandeur avait ajouté à son nom patronymique de Razilly celui de *Launay*, d'une terre qu'il avait achetée et revendit plus tard. C'était pour se distinguer de son frère..., mais il ne le fit jamais dans aucun acte. *Généalogie de Razilly*, p. 338.

(2) *Ibid.*, p. 138.

Digitized by Google

Le grand maître, Antoine de Paule (1), dans sa réponse du 20 février 1636, après avoir loué le zèle de son très cher et bien-aimé religieux, expose que les affaires de l'Ordre ne sont pas disposées « pour l'exécution d'un pareil dessein ». Juste à ce moment on entreprend à Malte des fortifications qui vont coûter deux cent mille écus et qu'on ne peut ajourner, car l'île est menacée d'un siège. La permission de tester, que sollicitait le commandeur, lui est également refusée, comme contraire aux statuts. Il est cependant autorisé à disposer du quart de ses biens (2).

Mais cette réponse ne devait pas atteindre son destinataire. Au moment où elle était composée, celui-ci avait déjà rendu ses comptes au grand Maître du Ciel.

* * *

De toute évidence, il se faisait, en cette année 1635, aussi bien sur le Saint-Laurent qu'en Acadie, un effort considérable. L'administration de Champlain, comme celle de Razilly, inspirait confiance et suscitait des vocations. Les Récollets de Saint-Denys firent à ce moment de pressantes instances pour rentrer dans leurs missions. Ingoli, le secrétaire très actif de la Propagande, secondait leur désir et stimulait même leur activité. Il leur obtint toutes les facultés nécessaires, mais avec la clause restrictive de ne s'établir que dans les lieux où ne se trouveraient pas d'autres missionnaires (3). L'approbation était donnée pour vingt missionnaires.

Les Jésuites, rétablis depuis trois ans, déployaient beaucoup de zèle et faisaient à la colonie, grâce à leurs *relations*, une intelligente réclame. Moins gênés dans leurs moyens que les sujets de la pauvreté franciscaine, ils puisaient au besoin dans

(1) C'est à tort que les historiens ont donné à ce nom la forme italienne *Antonio de Paulo*. Il est bien vrai que la lettre du 28 février est signée *de Paulo*. D'autres lettres du même au même portent en garde : *Antonio de Paula*. Cette divergence suggèrerait déjà une traduction, d'autant plus que l'entête de la lettre citée est aussi en latin : *Magister Hospitalis Hierosolymitani* faisant ainsi pendant à la signature au lieu que le texte est en français. (*Généalogie de Razilly*, p. 251, 268, 275). Mais il y a mieux. Dans une histoire des grands Maîtres de Malte, Antoine de Paule est donné comme français et neveu d'un évêque de Béziers. Enfin, sur une liste officielle des grands maîtres où le nom de chaque titulaire est libellé dans sa langue respective, on lit : *Antoine de Paule*. (Nous sommes redevable de ces derniers renseignements au P. Fortuné de La Valette et au P. Justin de Montagnac, o. m. cap.)

(2) Moreau, *op. cit.*, p. 143 ; Lauvrière, *op. cit.*, I, 63.

(3) Ubi tamen non sunt aliæ missiones. *Acta S. C. Pr. Fide*. Ad congr. 25 feb. 1635. f. 228, n. 35 ; *Arch. Versailles, Fonds Récollets*.

Digitized by Google

les réserves financières de leur Institut. La province de France avait à plusieurs reprises frété des navires et amené des ouvriers : Il est probable que les Cent-Associés furent plus généreux encore pour Québec que pour l'Acadie. De là, cependant partaient aussi des appels de secours. Dans la lettre citée plus haut, du P. Lejeune à Richelieu, nous lisons :

« ... Je ne crains qu'un malheur que ces Messieurs (de la Compagnie) qui font à n'en point mentir de très grandes dépenses, comme il appert par les beaux équipages qu'ils mettent en mer, ne perdent ou ne diminuent quelque chose de ce grand courage qu'ils font maintenant paroistre, et si par malheur leur traite de pelleteries ne leur succédait pas toujours, Monseigneur vous estes tout puissant en ce point comme en plusieurs autres, un seul regard de vos yeux les peut et protéger et arrimer, et secourir encore toutes ces contrées (1).

Le principal effort de ces premières années se porta sur la Hève et Port-Royal. Toutefois, nous trouvons déjà sur d'autres points les traces de l'activité du gouverneur. En 1634, un procès était introduit devant l'Amirauté de Guyenne par «Nicolas Leroux, écuyer, sieur du Breuil, lieutenant pour M. le commandeur de Razilly au fort et habitation de Canceau pour larcins et volerie qui luy a esté faite en ladite habitation de Canceau par certains sauvages nommés Capesto... à la sollicitation et persuasion du nommé Jean Dumas, maître du navire le « Saint-Pierre (2) ». Il y avait donc là, pour le moins, un poste de commerce et un entrepôt.

Au-delà de Canceau, c'était le fief concédé à Denys. Celui-ci devait s'y démener plus tard. Du vivant de Razilly, nous ne voyons aucune trace d'activité en ces côtes, sinon une tentative de mission en 1635, par les Jésuites, à Miscou et au Cap Breton (3). Les missionnaires devront se retirer avec un mince résultat « voyant qu'il n'y avait plus rien à faire avec des gens que la fréquentation des navires entretenait dans une perpétuelle ivrognerie (4) ». D'ailleurs, ces efforts ne se rattachaient point à la colonisation de Razilly. Celui-ci n'aurait pu, dans l'étendue de son gouvernement, établir d'autres missionnaires que les Capucins, désignés par la Cour et par la Propagande. Mais ni lui ni les Capucins eux-mêmes ne soulevèrent d'objec-

(1) Cf. *supra*, p. 468.
(2) *Arch. de la Char. Inf^re*, B 188, f. 80, verso.
(3) *Relations*, 1635 ; Murdoch : *History of Nova Scotia*, I, 87. Halifax, 1865.
(4) Denys, *Description*... éd. Ganong, p. 603.

Digitized by Google

tions : les distances étaient si vastes et les brebis errantes si dispersées.

***

Nous trouvons trace, aux Archives de la Propagande, de deux relations adressées à la Congrégation par les deux Préfets de la province de Paris, en 1634 et 1635. Dans la première, il est surtout question d'un missionnaire captif en Syrie (1). La seconde, remise à la Propagande, mars 1635, devait contenir des détails importants sur l'Acadie. Nous ne l'avons pas trouvée. La réponse qu'y fit la Congrégation, le 31 mars 1635, enregistre la satisfaction causée par les progrès croissants des missions (2) Il n'est pas fait une mention particulière de la Nouvelle-France. Ce qui nous fait croire qu'il en pouvait être question dans le rapport, c'est la lettre de Peiresc, citée plus haut, laquelle, en mars 1635 précisément, signalait le « favorable succès de la nouvelle mission du Canada ». (3)

***

Les pages qui précèdent n'auront pas démenti, nous l'espérons, le titre qui les annonçait. Si ces *débuts* ne furent pas exempts d'épreuves, de soucis et de menaces, ils échappèrent aux grandes catastrophes et, dans l'ensemble, furent vraiment *heureux*. Les orages futurs pouvaient se lire, certes, dans le ciel du fameux Cap Sable — *apud nautas celeberrino,* dit le P. Ignace — fameux par ses pêcheries, fameux plus encore par ses naufrages. Latour dissimulait à peine ses rancœurs et ses ambitions. Il avait brimé — maltraité, dit le mémoire de d'Aunay — les Capucins que lui avait envoyés Razilly, il avait fomenté la rébellion parmi les Sauvages. Bref, ses sentiments se faisaient jour. Mais il n'était pas encore à même de tenter un coup d'audace. Avec Richelieu et le P. Joseph à Paris, avec Razilly et d'Aunay à chacun de ses flancs, il risquait de ne pas avoir le dernier mot. Et il se résignait à attendre l'événement qui lui permettrait de découvrir ses batteries. La fatalité ne devait que trop tôt servir, hélas ! ces secrets espoirs.

P. CAMILLE.

(1) *Acta*... 28 août 1634, f. 101, n. 2.

(2) S'e riferita l'ultima relatione delle missioni... dalle diligenze delle qualli, havendo... compreso con... contento che le fatiche... ogni giorno piu divengono fruttuose, l'essortano a continuar a essi la loro vigilante protettione... *Arch. S. C, Prop. F. Lettere S. Congr.* vol, 15, f. 29.

(3) Cf. *supra,* p. 470.

Digitized by Google

LE COUVENT DES RÉCOLLETS DE BERGERAC (1621-1792)

La réforme des Récollets se répandit rapidement dans toute la France. En Périgord les Récollets s'établirent d'abord en 1604 à Thiviers, grâce aux libéralités de M. Raynier et de la noblesse du voisinage (1). Le couvent de Thiviers fut comme la pépinière de ceux de Périgueux (1611), *Bergerac* (1619), Limeuil (1644), Montpazier (1644), où les Récollets fondèrent successivement d'importantes maisons pour le plus grand bien des populations travaillées par l'hérésie protestante.

Les Récollets furent appelés à Bergerac en 1619 — peut-être même dès 1616 — par Mgr de la Béraudière, ardent et pieux prélat (2) dont le zèle apostolique avait été attiré vers cette partie de son vaste diocèse la plus ravagée par l'hérésie (3).

Avant de retracer l'histoire de cette fondation si féconde en résultats pour la renaissance catholique à Bergerac, il nous faut en situer le théâtre par quelques précisions topographiques. Les bâtiments du couvent existent encore. Ils sont la propriété de M. le docteur C. qui les occupe. Rien à l'extérieur, sur la place du Temple, ne distingue cette construction de celles qui l'entourent ; du côté de la rue du Petit-Port, à l'Est, l'attention est attirée par la masse et la robustesse des soubassements certainement antérieurs au XVIIe siècle. A l'angle de la place, le mur a été échancré vers le haut pour recevoir une statue depuis longtemps disparue.

(1) *Notice ou Abrégé historique de la fondation des couvents des Récollets de la province de l'Immaculée Conception en Guyenne*. Limoges, Chapoulaud, 1778. p. 18.

(2) Mgr de la Béraudière gouverna le diocèse de Périgueux de 1612 à 1646.

(3) A Bergerac les Cordeliers, province d'Aquitaine, avaient été établis avant 1290. Gonzaga. *De origine ser. relig.* Rome, 1587, p. 1032. Ils ne comptaient plus à la Révolution que trois Pères et un Frère : les PP. Joseph Desperat, Bertrand Chatillon, Philippe Lacoste et le F. Bernard Pagaut.

Digitized by Google

Dans la cour intérieure un des côtés du cloître, en forme de promenoir, existe encore ; les colonnes qui soutiennent l'auvent sont cannelées et de forme élégante ; leur légèreté ne permet pas de penser qu'elles aient jamais pu supporter d'arceaux.

Du côté de la rivière, une étroite terrasse est tout ce qui reste de la vaste esplanade qui s'étendait, avant la création du quai, vers 1830, sur la berge rocheuse et à pic qui dominait la Dordogne (1).

Il y avait là, sur la crête, un château mouvant du domaine royal et qu'un plan du XVIIe siècle montre accosté de deux tours coiffées de poivrières, précédé, du côté de la ville, d'une cour ombragée d'arbres plantés en quinconce. C'était la résidence attribuée au gouverneur de la ville, résidence fort agréable sans doute, à n'en juger que par la position, un peu chaude l'été, léger inconvénient que tempéraient l'épaisseur des murs et la brise qui montait de la rivière, à l'heure « des vertes soirées aux bords de la Dordogne ».

Isolée du château, une tour — la grosse tour — servait de prison.

*
* *

Dans la nuit du 14 au 15 mars 1615, à la suite d'une longue période de pluies, la Dordogne subit une de ces crues habituelles chaque année à cette époque et qui, avant la construction du quai, étaient bien souvent un désastre pour la ville basse.

Cette année-là l'événement, bien que prévu depuis plusieurs jours, prit les proportions d'une catastrophe.

Le secrétaire du consulat a pris soin d'en noter toutes les phases :

« La nuit du 14 mars, écrit-il, la rivière de Dordogne grossit et passa sur le grand pont qui la traverse, d'une brasse de haut ; une pile tomba, ensemble toutes les tables du pont ; la rivière entra dans la ville jusques environ vingt pas de la Font-Peyre (Fontaine des Cinq-Canelles) et dans l'hospital de la dicte ville de deux pieds de hault (2) ».

Mais ce que cet honorable fonctionnaire ne nous dit pas et qui est du plus haut intérêt pour notre travail c'est que le château fut, lui-aussi, gravement atteint ainsi qu'il résulte du procès-verbal de constat dressé à la requête des consuls :

(1) Voir à la mairie le plan officiel de la ville en 1819.

(2) L'hôpital était situé rue St-James à l'endroit où s'élève l'école communale des filles.

Digitized by Google

«... Sommes allez, y est-il dit, au chasteau du Roy de la dicte ville, joignant la dicte rivière, duquel avons pareillement faict visite, et trouvé que les dictes innondations auraient pareillement ruiné le dict chasteau et mis par terre la muraille d'icelluy du costé de la dicte rivière, despuis le toyt jusqu'au fondement et tous les materiaux perdus et emportés, et en sorte que les bastimans qui restent sont extremement crevez et concavés, et les tours et prisons dudict chasteau menassent une evidente ruyne... et davantaige la muraille et la préclosture du jardin dudict chasteau joignant la dicte rivière, a esté pareillement ruynée et desmolie, et toutes les ruynes tombées dans la dicte rivière, de sorte que maintenant, il n'y reste rien plus que la seulle motte de terre dudict chasteau, laquelle se ruyne aussy peu à peu par la rapidité et inondation de la dicte rivière »...(1)

Les choses restèrent en l'état jusqu'en 1621.

Entre temps, ainsi qu'on l'a lu plus haut, Mgr de la Béraudière fit appel à l'ordre des Récollets pour ranimer la foi à Bergerac.

Pour répondre au désir du prélat, cinq religieux, les RR. PP. Seurin, Léon (2), Germain, Bruno et Bernard, furent envoyés à Bergerac pour y donner d'abord une grande mission et plus tard y fonder une maison de leur ordre. Ils étaient accompagnés de trois ou quatre pieux laïques.

Le P. Jean Dupuy, l'érudit historien de l'église du Périgord, récollet lui-même, prit part aux travaux de ses confrères. Il a brossé, de cette mission, un intéressant tableau (3); je le donne ici parce qu'il résume le mieux les documents encore nombreux que l'on rencontre sur cette époque de l'histoire religieuse de Bergerac (4).

(1) *Les Jurades de la ville de Bergerac tirées des registres de l'Hôtel de Ville* par G. Charrier. t. VI (1896) p. 44.

(2) Le P. Léon Vacquier fut le premier supérieur de Bergerac.

(3) *Brevis enarratio proventus spiritualis quem dedit Dominus ecclesiae catholicae per Patres Recollectos in missione Brageracensi et circumvicinis* Brageraci, typ. A. Vernoy, 1627. J'ai déjà résumé cette plaquette dans mon travail sur l'*église S. Jacques de Bergerac*, Bergerac, 1909, in-8 de 127 pages.

Le P. Jean Dupuy, récollet, mentionné par Sbaraglia. *Suppl. Script. Ord. Min.* Rome, 1806, p. 452 (et à tort comme étant du XVe siècle), est surtout connu par son livre l'*Estat de l'église du Périgord depuis le christianisme*. Périgueux, Dalvy, 1629, in-4°, réédité en 1716, et en 1841 avec notes par l'abbé Audierne.

(4) Citons notamment :

Les manuscrits des PP. Récollets de Bergerac recueillis par l'abbé de Lespine dans le vol. 48 de ses *Notes* à la Bibliot. Nat. Coll. Périgord, t. 38, fol. 138.

Le « *Naré des troubles que le P. Régould jésuite exita dans Bergerac contre les*

Digitized by Google

« L'enfer frémit à l'annonce de l'arrivée des Pères Récollets ; les ministres de la R. P. R. firent des réunions pour interdire aux PP. Récollets l'entrée de la ville ; c'est à peine si nos Pères trouvèrent à louer très cher une bicoque. Dès lors les notres déclarent la guerre à l'hérésie, provoquent dans des conférences publiques les pseudo-ministres. Après quelques semaines les Pères essayèrent de rétablir les cérémonies de l'Eglise dans leur splendeur primitive au péril de leur vie. Un des notables de la ville laissé par le Seigneur au milieu de la ville comme Loth au milieu des Sodomites, rendit l'âme au Seigneur. A cette occasion les RR.PP. lui portèrent le viatique publiquement dans le plus grand apparat qu'ils purent, puis lui firent des funérailles solennelles, ayant appelé du voisinage les plus nobles catholiques qu'ils purent afin de calmer par leur autorité la sédition hérétique...

« L'hérésie souleva contre la mission les insultes, les calomnies, la sédition. C'était le moment où elle préparait les armes contre le gouvernement légitime (guerre de Rohan) et assaillait les populations catholiques (1).

« Au milieu de l'année 1621, au moment où le roi allait arriver (à Bergerac), des rebelles pénètrent dans notre maison, y trouvent deux des nôtres, les autres étant partis en prédications, ils les mettent en prison et les destinent à la mort; ce qui aurait eu lieu sans aucun doute, si quelques nobles catholiques ne s'étaient adressés à leur chef le seigneur de la Force pour les faire remettre en liberté...

« Deux des nôtres passant dans la ville (un jour de troubles),

religieux et les prêtres, pièce très curieuse et très honorable pour les Récollets... » (Manuscrit du fonds de Pourquéry de Boisserin aux Archives de Bergerac) publié en partie dans le 6e vol. des *Jurades*.

Deux ouvrages introuvables cités dans la *Bibliographie générale du Périgord* de Roumejoux, Bosredou et Villepelet : *Restablissement de la religion catholique, apostolique et romaine dans la ville de Bergerac par le P. Dupuy récollet*. Bordeaux, Millanges, 1625.

Et enfin *Notice ou Abrégé historique de la fondation des couvents des Récollets de la province de l'Immaculée Conception en Guyenne*. A Limoges, de l'Imp. de P. Chapouland. Place des Bancs. M.DCC.LXXVIII. in 12, p. 50-55, et Ch. Rapine. *Hist. gén. des Récollets*. Paris. 1631. p. 612 ; Ravenez. *Hist. Card. de Sourdis*. Paris 1867, p. 448-449 et L. Lecestre. *Abbayes*. Paris. 1902, p. 103.

(1) « Les ministres, à la tête d'une troupe de jeunes écoliers, insultaient les Récollets en toutes les occasions, ou les interrompaient lorsqu'ils étaient en chaire. On leur jetait des pierres par les fenêtres lorsqu'ils étaient dans leur maison. On tira un coup de fusil à un religieux qui regardait dans la rue. Un soldat donna un coup de hallebarde dans les reins d'un autre. » *Notice ou Abrégé historique*. Limoges, 1778, p. 52.

Digitized by Google

sont faits prisonniers et gardés trois mois et demi, et ne furent relachés que le ministre de Bergerac, emprisonné pour rébellion à Périgueux, eut été remis en liberté...

« Deux ou trois de nos Pères luttent par la parole avec les ministres, faisant de nombreuses conférences, ramenant à la foi peu de personnes dans la ville, mais beaucoup dans les campagnes (1).

« Les Bergeracois sont très émus par un très docte prédicateur qui met en fuite un archi-ministre en le réfutant publiquement et en le dénonçant non seulement comme hérétique mais comme rebelle... »

Durant le court passage qu'il fit à Bergerac en juillet 1621 pour y recevoir la soumission des rebelles, Louis XIII put constater tout le bien que l'esprit public retirait de l'influence des Récollets. Sa Majesté résolut de les aider dans leur œuvre rénovatrice ; le 13 décembre suivant il leur adressait de Monheurt ces Lettres-Patentes :

« Louis, par la grâce de Dieu, roi de France et de Navarre, à tous présents et à venir, salut.

« Sçaichant la grande consollation et utillité que récupèrent nos subjects des villes où sont establis les pères récollets tant pour leur bonne vie et pitié *(sic)* que pour leurs prédications et exortations, nous avons estimé leur établissement nécessaire en nostre ville de Bergerac, pour l'instruction de ceulx de nos subjects qui désireraient estre instruitz et fortiffies dans la religion catholicque et désirants leur donner moïen de s'y habituer et d'y faire bastir et construire ung couvent.. Sçavoir faisons que nous pour ces causes et autres bonnes considerations à ce nous mouvons, de l'advis de nostre conseil, qui a veu le procès-verbal faict par nostre ami et féal conseiller en nos conseils d'Estat, Intandant et commissaire général de noz finances le sieur de Castilhe dont le certificat est cy attaché de la visitte par lui faicte du Château et jardin de nostre ville de Bergerac, et de nostre propre mouvement, certaine science, plaisir, puissance et authoritté royalle, avons porté, donnons, cédons, quittons, délaissons, transportons par ces présentes signées de nostre main, le dit château et jardin, sis en nostre ville de Bergerac, à nous appartenant à cause de nostre domaine de Navarre, ainsi qu'ils se limitent et comportent, pour y celui château faire démolir et abattre et y construire en la place leur

(1) Notamment à Eymet, Ste-Foy, Duras, Le Sigoulès.

Digitized by Google

dit couvent, à la charge toutefois et non autrement de faire le bastiment d'icelui dans le sol du chateau et dans la partie du jardin plus proche d'iceluy et ce qui restera du jardin servira de jardinage aux dits Pères, qu'ils fairont toutefois abaisser du côté de la citadelle sans qu'ils y puissent faire aucun bastiment, aucune chose qui prejudicie ni nuise en aucune façon à icelle, pour jouir par les dicts recollets et leurs successeurs du fond de ces dites places pleinement, paisiblement et perpetuellement.

« Au camp devant Monheurt,

« Louis ».

La même année, par un nouveau privilège, le Roi donnait aux Récollets de Bergerac, la permission de faire entrer en ville, en tout temps, le vin nécessaire à leur consommation.

En 1623 la chapelle du nouveau couvent fut consacrée par Mgr de la Béraudière. Une inscription en lettres d'or devait en perpétuer le souvenir :

« DIE 20 MAII 1623. HANC ECCLESIAM CONSECRAVIT ILLUS. ET REVER. INS. FRANCISCUS DE LA BÉRAUDIÈRE EPIS. PETROCHORIENSIS, SUB RELIQUIIS SANCTI STEPHANI MART. »

Cette chapelle était l'ancien oratoire du château désigné dans nos annales sous le vocable de Sainte Marie ou N.-D. du Château. Elle avait été détruite en partie au XVIe siècle par les Calvinistes ; nous verrons par la suite comment elle est devenue le temple protestant actuel.

L'année suivante, durant les fêtes de la Pentecôte, les Récollets célébrèrent « une oraison publique des quarante heures ». Durant ces trois jours les cérémonies se succédèrent dans la chapelle du couvent. La chronique de l'époque estime à dix-huit mille le nombre des visiteurs qui s'y pressèrent. Le troisième jour une procession du Très-Saint Sacrement parcourut la ville dans un bel ordre aux acclamations de la foule : « Vive Dieu ! vive notre Roi très invulnérable... »

La création d'un jardin à l'usage des religieux semble avoir soulevé quelques difficultés s'il faut en croire une lettre adressée par M. Louis de la Valette, duc d'Epernon (1) à M. de Bachos, commandant pour le roi à Bergerac :

(1) Louis de la Valette, duc d'Epernon, était gouverneur de la province de Guienne et M. de Bachos commandait sous ses ordres à Bergerac. La lettre dont s'agit dut être écrite entre 1627 et 1630, période où nous trouvons M. de Bachos dans ses fonctions. La maison où logeait Louis d'Epernon quand il venait à Bergerac existe encore

Digitized by Google

« Monsieur de Bachos,

« Je serai bien aise que les Pères Récollets de Bergerac s'accommodent de la terrasse du vieux château et des choses inutiles qui sont là autour pour y faire un jardin pourvu que cela n'importe point à la sureté de la place, ce que je remets à votre discrétion... et vous conjure de veiller toujours à la conservation du lieu où vous êtes.

« A Cadillac 10 mai 16...

Louis de la Valette ».

Le « campanier » de la chapelle N.-D. du Château possédait encore trois cloches qui furent le sujet d'une contestation entre les Récollets et les jurats ; ces derniers prétendaient que la plus grosse devait revenir à l'hôtel de ville ; de leur côté les reformés la réclamaient comme leur propriété et les Jacobins exprimaient le désir qu'elle leur fut donnée.

Finalement une ordonnance du 17 novembre 1627 signée Goudard trancha la question en faveur des PP. Récollets auxquels la cloche fut adjugée. Dans la suite elle fut refondue et baptisée : Le « sieur Silvain et Madame de la Baume » en furent les parrain et marraine ainsi que le portait l'inscription (1).

Le gouverneur de Guienne que nous avons vu favorable à l'installation des Récollets s'opposa plus tard à l'exécution de certains travaux qu'il jugeait préjudiciables à la sécurité de la citadelle de la ville toute voisine. Cette opposition motiva une supplique du syndic des religieux :

« A nos Seigneurs du Parlement supplie Jean Carrier avocat et syndic des Récollets disant qu'il a plu au Roi de fonder un couvent de Récollets dans Bergerac et par ce moyen y remettre l'exercice de la R. C. laquelle y avait été longtemps interrompue par les guerres passées et aux fins de la construction du couvent, fait don de son château et place joignant iceluy qui est dans ladite ville, ensuite de quoi les dits religieux voulant faire bâtir dans la dite place le duc d'Epernon s'y serait opposé fondant son opposition sur ce que s'ils faisaient bâtir au dit lieu, le bâtiment porterait préjudice à la citadelle laquelle Sa Majesté fait

dans la rue de la Mirpe. Son portail, d'un assez joli style, attire l'attention du touriste.

(1) Lespine, vol. 48. Le clocher de la chapelle N.-D. subsista jusque vers 1865. Un plan moderne, dit plan Faisandier, le montre encore debout à cette époque. C'était le pignon commun à beaucoup de nos églises rurales, percé de quatre baies disposées une sur trois.

Digitized by Google

construire en la dite ville (1), qui aurait été cause que le dit Seigneur député aurait ordonné qu'il serait prins certaines maisons qui sont joignantes à l'église des dits pères Récollets en indemnisant les propriétaires. Qui serait cause que les dits religieux se seraient pourvus par devers le roi aux fins qu'il lui plût faire don de la somme de 10.450 livres pour être employée au payement des dites maisons, ce à quoi elles avaient été estimées, ce que Sa Majesté leur aurait accordé et même qu'elle fut levée sur l'Agenais et le Périgord durant trois ans ainsi qu'il appert par arrêt du Conseil donné à Paris le 28 avril 1727 ».

La première pierre du couvent fut posée le 22 janvier 1630 par M. d'Argenson, maître des requêtes et commissaire pour la démolition des murailles de la ville. Il est fort probable que les Récollets furent autorisés à utiliser pour leur entreprise beaucoup de matériaux que cette démolition rendait disponibles.

L'année suivante la peste éclata à Bergerac. Elle surprit les Récollets au milieu de leurs bâtisses.

« La peste, dit Lespine, commença au mois de juillet et cessa en octobre. Il mourut entre autres chez les Récollets, Martin Carrier, frère de M. du Roc ; le frère Antonin Sauvage fut aussi frappé de la peste et mourut le troisième jour ».

Les Récollets durent alors évacuer les locaux qu'ils occupaient et quitter la ville.

« Les Récollets, ajoute Lespine, furent logés par M. du Roc, frère du R. P. Martin Carrier, tout auprès du château de Piles, dont il était fermier. La contagion ayant cessé en cette ville, les dits religieux y revinrent le lendemain de la Toussaint ».

Les annales du couvent recueillies par le chanoine de Lespine nous permettent de suivre et de constater l'influence grandissante des Récollets :

C'est en 1635 leur intervention au synode protestant de Montpazier où les ministres demeurent muets à la grande confusion de l'hérésie ».

C'est en 1636 le même fait qui se produit au synode protestant de Sainte-Foy.

Bien mieux, cette même année 1636 marque pour les Récollets une victoire d'une superbe envergure :

Au mois d'avril, en réponse à la requête du R. P. Chrysostome-

(1) Cette citadelle construite pour maintenir l'ordre dans une ville où dominait l'élément huguenot fut démolie en 1630.

Digitized by Google

Antoine Delord, gardien du couvent de Bergerac, M. d'Epernon ordonna que « les hérétiques quitteraient le temple dont ils se servaient contre l'église paroissiale de Saint-Jacques dans deux mois après ce qui fut exécuté (1) et les protestants firent alors leurs assemblées au delà de la rivière dans le diocèse de Sarlat (2) ».

En 1637, au mois de mai, les croquants ayant envahi la ville, les Récollets recueillirent chez eux tout ce que les habitants possédaient de précieux et qu'ils voulaient soustraire au pillage des rebelles, avec promesse de les recevoir eux-mêmes si le danger grandissait, « ce qui les a grandement obligés, comme ils ont témoigné en diverses rencontres ».

Sur la fin d'octobre 1637 « le grand corps de logis du couvent fut couvert » (3).

En avril 1638 « le Père Bruneau, provincial, envoya à Rome le don de l'église fait par Mgr de Périgueux pour être confirmé par bref ».

En 1639 les PP. vont à Eymet et à Duras assister aux synodes protestants et réfuter les ministres.

L'année 1643 est mémorable pour l'histoire religieuse de Bergerac :

Au mois de mai un certain ministre huguenot nommé Sauvage, « aussi dépourvu d'éloquence que de science théologique », prêcha publiquement contre la virginité et la maternité divine de Marie en des termes d'un réalisme grossier. Le prieur de Saint-Jacques ayant appris le fait donna commission au lieutenant criminel Loyseau d'en informer au nom du procureur général. Le sieur Loyseau, qui était un converti de fraîche date, usa d'un subterfuge indigne de son office pour favoriser, au détriment de la vérité, le ministre blasphémateur.

Sauvage fut cependant obligé de se rétracter en public, ensuite par écrit donné au père gardien des Récollets en présence de M. de Forçat, enfin en la Chambre de l'Edit de Paris qui enregistra cette rétractation.

Il semble même que durant plusieurs années chaque pasteur

(1) Nous croyons qu'il faut voir un reste de ce temple dans la construction massive qui avoisine l'église, au nord.

(2) Au faubourg de la Madeleine qui faisait partie du diocèse de Sarlat. On y voit encore la « rue du Temple ». En 1857, lorsqu'on classa les rues de Bergerac, la commission signala dans son rapport les « vestiges » de l'ancien temple « convertis en cellier ».

(3) Le couvent fut plus tard rebâti par les PP. Bonaventure Dupuytren et Zacharie Bonhomme. *Notice ou Abrégé*, p. 55.

Digitized by Google

qui montait en chaire à l'ouverture d'un synode devait formuler en public la croyance dans la virginité de Marie. Au synode de 1648 à Bergerac Dambois, ministre de Nérac, prêcha hautement et répéta trois fois « que la Sainte et Bienheureuse Vierge est vierge devant l'enfantement, vierge dans l'enfantement, et vierge après l'enfantement et dit que c'était leur croyance quoiqu'on en put dire le contraire ».

Le ministre Sauvage fut d'ailleurs blamé, il faut le dire, par nombre de ses coréligionnaires.

Cette même année 1643 qui vit la confusion de l'hérésie et l'exaltation de la Sainte-Vierge, les protestants de la Basse-Guienne se réunirent à Bergerac. Toujours zélés les Récollets réfutèrent leurs prêches devant l'église Saint-Jacques sous un appentis construit pour ceux qui ne voulaient pas entrer dans l'église.

Le lundi, jour de l'exaltation de la Sainte Croix la congrégation des ecclésiastiques de Bouniaque vint en musique assister aux offices qui furent célébrés dans l'église des Récollets. A cette occasion M. le lieutenant-général, M. l'assesseur, M. Porcher, M. Chapelle bailli et M. de Monteil se montrèrent fort affectionnés à ces religieux qu'ils aidèrent généreusement de leur bourse (1).

*
* *

Voici un trait qui met en lumière l'attitude parfois singulière des ministres protestants quand les circonstances les mettaient en présence des Récollets :

Au mois de mai 1643 M. de Saint Glayrac, habitant la terre de Bridoire, pria le gardien des Récollets d'envoyer un Père visiter Madame de Montard « huguenote », épouse d'un catholique laquelle était au lit malade. Le P. Théotime Brison fut chargé de cette mission. Le ministre Belon, de Sigoulès, ayant eu vent de cette visite se rendit à Bridoire où il accueillit le Père par des injures, « caphard, moine ignorant, etc. etc. »; après cette sortie il déclara qu'il acceptait de parler à Madame de Montard devant le Père, à condition que celui-ci ne lui parlerait qu'en sa présence. Le père Théotime acquiessa, et,

(1) « M. de Chillaud, lieutenant-général, M. de Monteil et le baron de Puybeton, furent bienfaiteurs de la maison ; ce dernier leur donna (aux Récollets) quelque chose dans son testament, mais parce qu'il n'y eut pas ici de notaire catholique il l'en rapporta ne voulant pas que sa dernière volonté fut reçue par un Huguenot ». (Lespine, vol. 48).

Digitized by Google

lorsque le ministre eut achevé son instruction il s'apprêtait à son tour à prendre la parole pour éclairer les doutes de la malade. Mais Belon ne l'entendait pas ainsi : il se jeta avec violence sur le Père qu'il maltraita ; puis se précipitant sur le lit de la malade il lui cria de n'entendre pas ce séducteur, ce moine, ce caphard ! etc. etc. »

L'assistance scandalisée eut fait un mauvais parti au ministre si le Père ne l'eut fait sortir précipitamment.

En revenant au Sigoulès Belon réfléchit qu'il s'était mis dans un mauvais cas ; le hasard ayant amené sur sa route le juge du lieu il crût prudent de prendre position en portant plainte contre les catholiques.

Mais de leur côté plainte aussi ne tarda pas à être déposée par le P. Théotime contre ce fougueux ministre du Saint Evangile qui fut envoyé en disgrâce à Lafite en Agenais où deux ans après il est menacé de prison pour on ne sait quelle raison (1).

*
* *

Les Pères eurent également à souffrir de l'attitude et des procédés du bas peuple à leur égard ; une requête qu'ils adressèrent à la Cour, en est la preuve :

« Vu par la Cour la requête à elle présentée par le procureur du roi contenant qu'il y a 27 ans que le feu roi fit don en faveur des Récollets de son château et jardin etc. pour y bâtir un couvent, lequel y ayant été établi, les habitants de la ville *qui presque tous font profession de la R. P. R.* n'ont cessé de fatiguer les dits religieux, dont la Cour a eu souvent des plaintes et particulièrement des dégats qui leur ont été faits dans le jardin et pré closure, ce qui avait donné à ces Pères de faire quelque clôture à leur jardin qui les put mettre en quelque façon à couvert des insolences qu'on commettait contre eux, à la faveur de ce que leur couvent est ouvert de toutes parts, et de fait ayant fait relever quelques terres parce qu'ils n'ont pas les moyens d'y faire des murailles, les habitants, pour empêcher le dit travail se sont servis des bateliers et autres gens de la lie du peuple qui, par le ministère d'un syndic se sont adressés au lieutenant-général qui se prétend commis pour ce qui regarde la navigation de la Dordogne et ont demandé devant lui que les Récollets fussent condamnés à laisser leur jardin ouvert pour le passage des

(1) Lespine. vol. 48.

Digitized by Google

bateliers... sur quoi ladite Cour défend très expressément audit lieutenant-général de passer outre etc. ».

D'autre part l'annaliste du couvent dit ceci :

« On a fermé tout le jardin et terrasse et par même moyen deux passages que les huguenots avaient usurpé l'un pour aller du Petit Port au Grand, passant par une terre, et nous avons fait fermer celui-là de murailles ; et l'autre pour aller dans une terre le long de la rue du Petit Port à une fenêtre que les marchands disaient leur servir dans les débordements d'eaux. La clôture de ces deux passages causa grande sédition ; on usa de grandes menaces contre nous, de quoi il y eut information ; M. de Chillaud (1) fomenta le parti des hugenots, mais le Parlement cassa tout ce qu'il avait fait, lui défendit sous peine de 1000 livres de se mêler de cette affaire et les choses restèrent en l'état où nous les avions mises ».

*
* *

Le 8 septembre 1648 le couvent des Récollets fut béni par M. de Beaufort, archidiacre de la cathédrale de Périgueux et vicaire-général, le siège épiscopal étant alors vacant par suite du décès de Mgr de la Béraudière survenu en 1646.

Les notes recueillies par Lespine sur les Récollets de Bergerac s'espacent un peu maintenant, soit que l'annaliste se soit relâché de son travail, soit que les événements aient présenté moins d'intérêt à en conserver le souvenir, soit que Lespine lui-même, après plus de cent ans écoulés en ait fait un triage nécessaire.

Le 7 septembre 1667 un nouveau synode protestant se tint à Bergerac. Le R. P. Michel Chabiran « père de la province » y assista, et pour la *quatrième fois* réfuta les ministres « avec grande satisfaction des catholiques et même admiration des hérétiques, bien que pourtant il n'y ait pas eu de conversion (2) ».

*
* *

Le zèle des récollets continuait à s'étendre hors de Bergerac et quelque fois bien loin. Dans les campagnes plus proches et

(1) Messire Pierre-Front de Chillaud, lieutenant-général installé depuis le 6 septembre 1647. Il était le fils de Elie de Chillaud, *bienfaiteur du couvent*, et lui avait succédé dans sa charge.

(2) Il y eut un autre synode à Bergerac en novembre 1677 dans lequel le fameux ministre Azimont fut exclus pour toujours de sa charge. Agimont se retira à Bergerac où il vécut environ 40 ans.

Le premier Synode protestant de notre ville s'y tint en 1596.

Digitized by Google

dans les paroisses où manquaient les prêtres séculiers, on sollicitait l'aide précieuse de ces religieux pour les remplacer. On peut notamment constater, à Saint-Germain de Pontroumieu, la présence des Frères Malanrie et Dorothée de 1686 à Mai 1687, du Frère Jérome en 1754-56.

Le 8 septembre 1677 on lit dans les Annales du couvent que « Louis de Chaumont, chevalier seigneur de Clermont, Fayolle, Labatut etc. syndic du couvent est mort dans son château de Clermont âgé de 90 ans ; il fut enterré au milieu de notre église. C'était un homme d'une vertu extraordinaire ».

Cette même année Louis XIV confirma les actes de son prédécesseur en faveur des PP. Récollets, et déclara leur couvent de fondation royale, par ses lettres patentes du mois de mai.

En 1685 les missionnaires diocésains, depuis quelques années à Bergerac, entreprirent la reconstruction de l'église Saint-Jacques. A partir du 2 juillet le service divin fut transféré dans l'église des RR. PP. Récollets où il resta jusqu'au 1er janvier 1688.

A ce sujet l'annaliste du couvent fait cette intéressante réflexion :

« ... Avant le malheureux schisme il y avait dans Bergerac plusieurs paroisses dont l'église des Récollets était celle de N. D. du château et avait ses revenus dans ce petit contour et s'étendait aux Blanchies, vulgairement Blanquies sur le chemin de Creysse. Il faut noter aussi qu'il fallait qu'il y eut bien des prêtres et des religieux dans la ville ou aux environs puisque un homme léguait, par son testament qu'on conserve dans les archives des Récollets, cent sous tournois pour faire dire cent messes dans l'église N. D. le jour de son décès et cent au bout de l'an et voulait que le reste fut employé aux réparations de l'église (1) ».

En 1685 les PP. Récollets furent employés à la conversion plus ou moins volontaire des protestants. On transporta chez eux tous les livres hérétiques dont la remise fut exigée des bourgeois, et qui furent brûlés devant la porte du couvent le 6 mars de l'année suivante.

En cette fin du XVIIe siècle la communauté avait une certaine importance. Lorsqu'on planta solennellement la Croix sur un des piliers du Temple que l'on allait démolir, le 11 novembre

(1) Le sou tournois qui valait 12 deniers avait cours aux XIVe, XVe et XVIe siècles. En ces temps-là le nombre des prêtres et des religieux à Bergerac était en effet considérable et il n'était pas rare de compter, dans une procession, de cinquante à soixante ecclésiastiques.

Digitized by Google

1682, parmi les ecclésiastiques présents on compte vingt Récollets.

Maintenant, jusqu'à la Révolution, le rôle joué par les Récollets à Bergerac s'efface un peu, bien que leur influence dans le peuple n'en soit pas diminuée ; cela s'explique facilement si l'on se rappelle les raisons d'apostolat qui les amenèrent chez nous au début du XVIIe siècle. L'hérésie vaincue politiquement s'exile ou se cache ; en tout cas, pour attirer les dissidents, la mode n'est plus aux moyens oratoires ni aux discussions théologiques (1).

*
* *

De 1770 à 1786 les Récollets construisent paisiblement les murs de clôture de leur jardin du côté de la rivière. Les annales de la ville nous en précisent les proportions : « 8 pieds et demi d'épaisseur dans les fondements, longueur de 363 pieds et 40 pieds d'élévation ». Mais le 20 janvier 1786, à la suite d'un *croissant* d'eau, vers les cinq heures du matin ces murs croulèrent dans la rivière sur une longueur de trente toises... (2) ».

Etait-ce la mystérieuse image de ce qu'un avenir tout proche préparait aux religieux ?

Le mur ne fut pas relevé.

D'autres travaux plus urgents réclamaient d'ailleurs les soins des Récollets :

L'église, construite un peu à la hâte, menaçait ruine en 1787. Elle fut réédifiée cette année là sur ses anciens fondements. Le 13 mars 1788, on y célébra la première messe solennelle. Après un sermon et le chant du *Te Deum,* la bénédiction du Saint-Sacrement y fut donnée par permission d'un des vicaires-généraux, en l'absence de l'évêque.

*
* *

De ces entreprises on aurait tort d'inférer que le couvent était riche. Bien loin de là. Dans un rapport remis par les maire et

(1) Deux « faits divers » concernant les Récollets trouvés aux Archives départementales : En 1764 le nommé Jean Valeton, dit Boussille, est accusé d'avoir volé des vases sacrés dans l'églises des Récollets.

En 1766 les PP. Anastase Gauthier, prêtre, et Eustache Deschanps, diacre, tous deux Récollets, portent plainte contre le sieur Arnaud prêtre vicaire de la ville qui les accuse d'avoir attenté à sa vie alors qu'ils lui faisaient simplement des remontrances sur ses propos blasphématoires.

(2) Les protestants aidèrent généreusement les Récollets dans cette entreprise.

Digitized by Google

consuls à M. Biran-Lagrèze, subdélégué chargé d'obtenir du roi Louis XVI, en 1780, la confirmation des privilèges de la ville, le rédacteur de ce rapport n'indique, pour les revenus des Récollets, que « le casuel », casuel si variable sans doute qu'il n'en fixe pas le montant, mais le fisc qui ne perd jamais ses droits arbitre ces revenus à 300 livres.

En 1790 lorsqu'il s'agira de mettre en vente les biens d'Eglise au profit de la nation, en dehors du couvent, de l'église et du jardin contigu, le seul revenu du couvent est une maison attenante affermée 150 livres.

Cette vente, quand on en examine de près toutes les circonstances, est éminemment suggestive ; elle dévoile, dans ses cauteleuses procédures, tout l'esprit sectaire de la Révolution qui veut faire table rase des congrégations alors même que l'esprit public réclame le maintien de ces congrégations. C'est pour nous le chapitre le plus intéressant à écrire parce que les leçons qui s'en dégagent ne se limitent pas à une époque déterminée, elles s'appliquent à tous les temps et à tous les lieux. C'est l'histoire de demain comme celle d'hier, parce que c'est l'histoire de l'éternel conflit entre l'erreur et la vérité, entre la tyrannie et le droit.

Le 6 novembre 1790 M. le Maire de Bergerac (1) disait en séance :

« ... Que le corps municipal considérant que c'était le moment où les municipalités qui sont bien aises de conserver quelques communautés religieuses s'empressoient de faire leur pétition à cet égard, avoient fait leur demande depuis le onze octobre dernier, par une requête à MM. les administrateurs du département de la Dordogne et remise à MM. du directoire du district de la présente ville le seize du même mois, pour la faire parvenir avec leur avis au directoire du département, pour solliciter la conservation au moins de la communauté des PP. Récollets, comme ayant un logement à peu de frais suffisant pour y recevoir la conventualité prescrite par les décrets de l'Assemblée nationale, et attendu leur *utilité* pour cette ville et les environs.

« Que, par une lettre de M. le procureur syndic du dictrict à M. le procureur de la commune en date du vingt trois du dit mois, cette requête avoit été envoyée aux officiers municipaux,

(1) M. Des Cabannes ; fut remplacé le 15 novembre par M. Chanceaulme de Ste-Croix.

Digitized by Google

avec cette observation du sieur procureur syndic, que l'ayant mise sous les yeux du directoire du district, le directoire avoit envisagé cette pétition comme assez importante pour penser qu'elle auroit dû être précédée d'une délibération du conseil général de la commune (1). et que MM. les officiers municipaux auroient dû aussi en joindre une expédition à leur requête pour justifier qu'elle contient le vœu de la commune.

« Et qu'enfin c'est pour remplir ce préalable que cette même requête est mise sur le bureau pour que l'assemblée en prenne communication et *manifeste son vœu*.

« Sur quoy l'assemblée après communication et lecture de la requête, ouï sur ce le procureur de la commune a délibéré *unanimement et d'une commune voix et accord* qu'elle voit *avec plaisir* la pétition de MM. les officiers municipaux pour conserver dans cette ville la communauté des PP. Récollets, vu leur *utilité,* et attendu que leur logement est, à peu de frais, suffisant pour y recevoir la conventualité prescrite par les décrets de l'Assemblée nationale ; en conséquence le conseil général de la commune autorise mes dits sieurs les officiers municipaux à continuer leurs pétitions, soit auprès de MM. les administrateurs du département, soit auprès de l'auguste Assemblée nationale pour la conservation en cette ville de la communanté des PP. Récollets, en ce que néanmoins, les dépenses qu'il conviendra faire, s'il en est à faire, pour rendre leur maison susceptible d'y recevoir le nombre des religieux prescrit pour former la conventualité, seront à la charge des dits religieux et point à celle de la commune. »

De pareilles déclarations semblent bien prouver en quelle estime l'assemblée communale tout entière tenait les Récollets dont elle reconnaissait publiquement l'utilité. Mais à Bergerac, comme dans la plupart des villes de France à cette époque, la municipalité était dominée par un groupe d'hommes, aux idées avancées, qui attisaient la torche révolutionnaire : c'était la Société Populaire issue de la Maçonnerie (2).

Lorsque la question des Récollets vint sur le tapis, la Société Populaire, qui possédait dans son groupe pas mal de protestants, y vit l'occasion d'une revanche facile sur cette communauté qui dans le passé avait été l'âme de la lutte contre

(1) C'était le titre du conseil municipal à cette époque.

(2) *La Société populaire de Bergerac*, par H. Labroue. Paris, 1915, in-8.

Digitized by Google

l'hérésie. Un plan fut dressé qui devait fatalement amener la ruine des Récollets.

Sur ces entrefaits le corps municipal fut changé ; la nouvelle municipalité fut moins tolérante que la précédente et la cause des religieux semble n'y compter que deux appuis : le maire Chanceaulme de Sainte-Croix et Lespinasse-Lacaptie.

Les Récollets ayant cru nécessaire de solliciter une seconde autorisation, le conseil déclara « n'y avoir pas lieu à délibérer ».

La Société populaire saisissant ce fait nouveau s'empressa d'en tirer parti ; elle adressa à la municipalité une pétition conçue en ces termes :

« Messieurs

« La Société des Amis de la Constitution, informée des efforts que font auprès de vous les Récollets de cette ville pour y avoir une conventualité, ont l'honneur de vous remontrer qu'il est peu de villes de France où les biens fonds, et maisons monastiques soient d'un plus prompt débit, comme vous l'a exprimé notre district, et que quoique la municipalité de cette ville ait paru adhérer à la réclamation des Récollets, pour leur conventualité, il ne s'ensuit pas que ce vœu soit général, puisque sur une seconde requête où ils sollicitaient de nouveau pour être appuyé auprès de vous, le conseil municipal a déclaré n'y avoir à délibérer.

« La Société des Amis de la Constitution ne remplirait qu'imparfaitement sa tâche si elle bornait au seul objet d'intérêt sa réclamation. Bergerac, par la diversité des opinions religieuses qui gouvernent ses habitants, présente une cité digne de fixer les regards d'une administration sage et éclairée, qui alliant la philosophie à la politique, prenne les mesures les plus efficaces pour arracher entièrement cet esprit de fanatisme qui cherche encore à armer les citoyens et à répandre le sang des hommes pour la plus grande gloire de Dieu et assurer par là l'anéantissement de notre sainte constitution, etc. etc. »

Cette pétition porte la date du 18 février 1791 ; elle est signée de cent dix sociétaires.

Cette fois-ci l'assemblée communale se laissa influencer par cette phraséologie humanitaire et... creuse « à la plus grande majorité des voix », elle adopta et approuva la pétition de la *Société Populaire*. C'était tout ce que voulait celle-ci.

L'adjudication eut lieu apparemment vers le mois d'avril ou de mai suivant.

Digitized by Google

Le 23 mai, en séance, un membre de la Société Populaire tendait la perche à la municipalité en l'engageant à acheter l'emplacement des Récollets, qui, sous tous les rapports « est fort avantageux à la commune ».

Ce fut la Société qui l'acheta... puis vint en proposer l'acquisition à la municipalité :

Séance municipale du 13 janvier 1791

« Messieurs Bleaud, Bouchon, Desmartys et Eyma (1) se sont présentés à la municipalité et ont dit qu'au nom et comme commissaires adjudicataires des maisons et jardin qu'occupaient les ci-devants Récollets, ils venaient faire l'offre à la municipalité du local des dits ci-devant Récollets aux mêmes conditions qu'il leur avoit été adjugé, de laquelle offre mes dits sieurs commissaires ont laissé copie sur le bureau signé de tous les quatre ».

Ce document ne dit pas le montant de l'adjudication.

La municipalité n'accepta pas les offres de la Société Populaire en ce qui concernait les bâtiments, mais elle fit savoir, le lendemain, qu'elle achèterait le jardin pour en faire un jardin public.

Cette fois-ci on ne s'entendit pas.

La campagne menée contre les Récollets avait amené une scission dans le conseil municipal. Le 17 juin le maire Chanceaulme de Sainte-Croix donna sa démission à cause de « son âge avancé et ses infirmités »; il fut suivi dans sa retraite par l'officier municipal Lespinasse-Lacaptie qui la motiva par le projet « d'un long voyage ».

Ces démissions eurent une grosse répercussion dans le sein de la Société Populaire qui cacha mal sa joie sous le masque de l'indignation. Le président convoqua, pour la circonstance, la Société en séance « extraordinaire ».

Le citoyen Dumoulin y lut un discours dans lequel il démontre que les « démarches des patriotes sont couronnées de succès, et qu'en continuant d'agir ils mettront au désespoir les lâches qui abandonnent leur poste quand il faut se montrer citoyen... »

L'allusion était plus que transparente. On avait compté sur plus de souplesse, plus de soumission de la part de M. Chan-

(1) Ces quatre citoyens étaient membres de la Société Populaire.

Digitized by Google

çeaulme de Sainte-Croix qui, il est vrai, n'était pas membre de la Société, pas plus d'ailleurs que M. Lespinasse-Lacaptie.

Après la lecture du discours du citoyen Dumoulin et quelques discussions, l'assembla arrêta : 1° qu'il serait fait une pétition à la municipalité pour la prier de faire procéder à la nomination d'un maire dans le plus court délai, 2° etc. etc. (1).

Le 23 décembre 1791, on procéda à la vente de l'église des Récollets qui fut acquise par le sieur Jean Lespinasse aîné pour le prix de 22.000 livres. Cette acquisition fut faite pour le compte du consistoire protestant de Bergerac qui n'avait pas de local convenable pour ses assemblées religieuses. La moitié du prix était fournie d'avance par l'exécution des dispositions testamentaires d'un réfugié du nom de Dupeyrou, qui, mort à Amsterdam en 1720, avait laissé en dépôt, dans la diaconie de l'église wallonne de cette ville la somme de 11.000 livres destinée à la réédification d'un temple à Bergerac. Jean Lespinasse avança le surplus qui ne paraît pas lui avoir été remboursé (2).

La Société Populaire, qui avait des vues sur cette église fit agir Lakanal auprès de Lespinasse qui la lui céda, au prix coûtant, par acte passé devant Bonnet, notaire public. le 2 juillet 1794.

Plus tard Lespinasse demandera l'annulation de cette cession. Il prétendra n'avoir consenti que sous la pression de Lakanal, n'avoir pas été payé intégralement par la Société et s'appuiera sur les lois interdisant à une Société de posséder en nom collectif. En conséquence, le 2 pluviose an IV, l'administration municipale de Bergerac émettra l'avis que Lespinasse reprenne la libre disposition de cet immeuble, ce qui fut fait (3).

Il nous faut revenir en février 1792.

(1) C'était dicter impérativement à l'assemblée communale le vôte qu'on attendait d'elle. Le nouveau maire fut le citoyen Villepontoux, membre de la Société Populaire.

(2) *Histoire du Protestantisme à Bergerac,* par le Dr Rennes, Bergerac. Faisandier. 1868. in-12.

(3) Le club des « Amis de la Constitution » n'avait pas attendu d'être propriétaire de l'église des Récollets pour en user. Elle venait à peine d'être enlevée à ses légitimes possesseurs que la Société Populaire décidait de donner une fête et un banquet en l'honneur des Anglais et des Américains. On avait d'abord songé à faire le banquet dans l'église des Jacobins, mais le local se trouva trop petit pour contenir les invités. Les proportions plus vastes de l'église des Récollets fixèrent le choix définitif.

Voici un extrait du compte rendu de cette fête d'après les procès-verbaux de la société :

« ... On se rend à la table civique préparée dans l'édifice des ci-devant Récollets. On se range avec ordre, le drapeau au milieu. M. le président ordonne aux citoyennes de servir le repas. Ensuite, il prend un verre, monte sur la table et boit le

Digitized by Google

Le 19, en séance du conseil municipal, se présentèrent MM. Jean-Jacques Eyma de Boisse, Poumeau fils et Joseph Dumoulin comme « acquéreurs pour compte des souscripteurs, de la communauté et jardin des ci-devants Récollets ». Ces Messieurs venaient offrir au « conseil général de la commune » le jardin du monastère aux conditions qu'ils indiquaient et dont voici les principales :

1° Que le dit jardin transporté à la commune de Bergerac ne pourra en aucun temps et sous aucun prétexte être vendu ni aliéné en tout ni partie...

« 4° Demeurera le dit jardin à tout et à jamais propriété publique et sera à la charge de la commune, ou, par elle, se conformant aux conditions de la donation.

« 5° La commune en conséquence fera à ses frais et de la manière qu'elle avisera, les complantations utiles pour rendre cette promenade publique agréable, à quoi elle s'oblige sous peine de déchéance ainsi qu'il est dit à l'article second. »

Ce jardin, ou plutôt cette place plantée d'arbres, disparut vers 1830, époque où l'on créa le quai Salvette ; la terrasse de la maison Cayla en est le dernier vestige.

A partir du 17 février l'église devint la propriété du consistoire protestant qui en fit son temple ; la vieille façade à pignon fut démolie vers 1867 et remplacée par le portail actuel.

Quant à la cloche du couvent, le 28 mars 1791 le procureur syndic du district de Bergerac fut autorisé à la livrer gratuitement à la commune de Lanquais.

En 1790, au moment des inventaires, le couvent des Récollets de Bergerac ne comptait que six religieux :

1. Le P. Léonard, Mathieu Poncet, âgé de 59 ans. Son dernier domicile connu est à Limoges. Il est émigré en thermidor an III.

2. Le P. Jacques Issartier, 58 ans.

premier à la nation anglaise ; le coup qui lui succède est aux Etats-Unis de l'Amérique ; le troisième à la nation polonaise ; le quatrième à la Société métropole et à toutes celles qui lui sont affiliées, et successivement à tous les grands hommes qui ont coopéré à notre illustre régénération.

« Le repas étant fini M. le président remet le drapeau aux commissaires ; le même cortège se forme, et, comme la nuit était survenue, chacun se munit de chandelles, des torches nous sont offertes de toutes parts. On suit encore les principales rues. Le beau sexe s'y joint. On se rend à la Place d'armes (place Gambetta) ; alors des danses se forment aux quatre coins ».

On utilisa aussi l'église des « ci-devants » Récollets pour réunir le public qui vint entendre le 30 janvier 1792 le citoyen Antoine Dorfeuille ex-cabotin qui parcourait la France pour prêcher la Révolution.

Digitized by Google

3. Le P. Damase Richeaume, 48 ans. Il prête plus tard le serment ; mais il se rétracte avant le 24 septembre 1795 (1).

4 Le P. Théobald Couturier, 56 ans. Il fut incarcéré aux Grandes Carmélites de Bordeaux (2). Il est à Blaye le 5 décembre 1793 (3).

5. Le P. Baptiste Biron, lai. 54 ans.

6. Le P. Michel, Pierre Dutrieu, 45 ans. Son dernier domicile constaté le 22 prairial an III est à Bazeilles (4) (Lot et Garonne).

J. Du Rieu de Maynadier.

(1) Lelièvre. *Une page du martyrologe de 1793*. Bordeaux. 1886. p. 271.
(2) Manceau. *Les prêtres déportés*, p. 428.
(3) Lelièvre. *Ibid*. p. 37, 41 et 231.
(4) Aujourd'hui Sainte Bazeilles.

Digitized by Google

LE PÈRE JEAN DE FANO

(Fin)

ENTREE DU PERE JEAN DE FANO CHEZ LES CAPUCINS. — SES RETRACTATIONS

Le Père Jean de Fano avait cessé de gouverner la Province de la Marche en juin 1527. A partir de cette époque, il se livra entièrement au ministère de la prédication, et avec un tel succès que, le premier août 1532, il mérita d'obtenir «la faculté de prêcher librement dans toutes les provinces d'Italie, partout où le pousserait le mouvement du Saint-Esprit. Il était en outre autorisé à prendre, pour l'aider dans ce saint ministère, les compagnons qu'il lui plairait et qui seraient de son choix» (1).

Nous ne savons pas exactement ce qu'il fit immédiatement après cette date. Se mit-il à la tête des religieux zélés de sa province, qui désiraient mener une vie plus parfaite dans le sein de l'Observance (2)? Nous ne pouvons pas le déterminer avec certitude, faute de documents précis; mais cela paraît très probable.

Nos historiens s'accordent à dire qu'il était, au commencement de l'année 1534, Gardien du couvent de Cingoli (3). On peut croire que le Père Jean avait choisi ce lieu pour y pratiquer une plus étroite observance de la Règle.

D'après tous nos anciens chroniqueurs, le Père Jean entra chez les Capucins en l'année 1534. Après avoir été leur premier et leur plus grand adversaire durant son provincialat, après avoir eu recours à tous les moyens pour étouffer leur

(1) *Annales Ord. Min.* WADDING, année 1532, XXXIV.
(2) *Analecta Ord. Min. Cap.* année 1920, p. 302.
(3) *Ibid.*

Digitized by Google

réforme dans son berceau, il changea complètement d'attitude à leur égard. Comme un autre Paul, il devint le plus ardent propagateur et le plus généreux défenseur de ceux qu'il avait combattus avec la dernière énergie.

Comment se fit cette merveilleuse transformation ? S'opéra-t-elle brusquement et rapidement, par un effet subit de la grâce, ou bien fut-elle le fruit de patientes et de longues méditations ? Il n'est pas facile de le déterminer. Cependant, la dernière hypothèse paraît plus probable (1).

Quoiqu'il en soit, voici les faits certains (2). Le Père Jean fut informé que le pape Clément VII, en 1528, avait autorisé officiellement et solennellement nos premiers Pères à mettre à exécution leur sainte entreprise. Il connut le genre de vie admirable qu'ils s'étaient tracé, dans leurs saintes constitutions, en 1529 (3). Il fut témoin du développement merveilleux de la nouvelle réforme (4), alors qu'elle était presque privée de tout secours humain. Ce grand homme comprit donc que cette œuvre était divine, qu'elle était soutenue du Ciel, et que Dieu lui-même en était l'auteur. Il comprit en même temps que nos premiers Pères étaient de vrais serviteurs de Dieu et de légitimes enfants du séraphique Père saint François (5)

Au souvenir de sa conduite passée, le Père Jean commença à éprouver de cuisants remords. Il regretta vivement de s'être opposé, avec passion et acharnement, aux desseins de la Providence et à la gloire du bienheureux Père saint François. Il repassait dans son esprit tout ce qu'il avait fait contre les initiateurs de la réforme. Il se souvenait des fers dont il les avait chargés, de la prison qu'il leur avait fait endurer, des injures, des menaces, des calomnies dont il les avait accablés. Il se reprochait intérieurement d'avoir été l'adversaire de son séraphique Père et le persécuteur de ses frères. Il s'imaginait

(1) *Ibid.*

(2) La bulle d'institution officielle des Capucins fut donnée par Clément VII le 13 juin 1528.

(3) Ces Constitutions écrites en 1529 n'ont reçu depuis que des modifications accidentelles. Elles ont guidé dans la voie de la perfection séraphique les nombreux Saints et Bienheureux Capucins qui sont aujourd'hui sur les autels. Une multitude de vénérables serviteurs de Dieu et de religieux morts en odeur de sainteté leur doivent leur orientation séraphique.

(4) Cinq ans après leur institution les Capucins se comptaient déjà par centaines et ils occupaient une trentaine de maisons.

(5) Sur les 18 premiers Capucins dont l'histoire nous a conservé le nom, 9 sont morts en odeur de sainteté et ont opéré des miracles.

Digitized by Google

que tout cela demandait vengeance au tribunal de Dieu. Ces réflexions bouleversaient son âme, et le pressaient impérieusement de réparer le mal qu'il avait fait (1).

Sans doute, lorsque, durant son provincialat, il avait agi à l'encontre des desseins de Dieu, il n'avait ni vu ni compris le mal qu'il faisait, et son ignorance pouvait lui tenir lieu d'excuse; mais il n'en est pas moins vrai qu'il avait excédé à tel point, qu'il doutait maintenant de pouvoir faire son salut s'il ne réparait, par tous les moyens, les errements de sa vie passée.

Tandis que l'esprit du Père Jean de Fano était agité de ces diverses pensées, il arriva que deux Capucins se présentèrent, un soir, tout mouillés, au couvent de Cingoli, dont il était le Gardien (2). Le Portier leur refusa d'abord le couvert avec des paroles fort dures. Le Père Jean, qui se promenait dans le cloître, demanda quels étaient ces visiteurs. Apprenant que c'était deux Capucins, il ordonna de les faire entrer et de leur rendre tous les devoirs de la charité fraternelle.

Pendant que nos deux voyageurs étaient occupés à sécher leurs habits devant un bon feu (3), le Père Jean les considérait attentivement. Voyant leurs habits grossiers et couverts de pièces, il ne pouvait s'empêcher de penser qu'ils étaient parfaitement conformes à la pauvreté de saint François et de ses premiers compagnons. Il admirait la joie qui se reflétait sur leur visage, l'humilité de leurs paroles, la modestie de leur maintien, leur simplicité toute franciscaine. A la vue de ces deux bons Capucins, tous les autres religieux de la communauté partageaient les impressions favorables de leur Supérieur.

Après le repas, tous se retirèrent dans leurs cellules (4) Le Père Jean seul demeura avec les deux voyageurs. Il les interrogea habilement sur l'état de la nouvelle réforme, sur leur manière de vivre et d'observer la Règle. Après s'être pleinement renseigné, il leur donna une pomme à chacun, en disant : « Recevez ces pommes de bon cœur, en attendant que vous me receviez moi-même chez vous », et il se retira.

Chose admirable, les religieux de ce couvent furent si bien

(1) *Annales Ord. Min. Cap.* année 1534.

(2) L'annaliste des Capucins appuie son récit sur le témoignage du Père Mathias Bellintano.

(3) *Ibid.*

(4) *Ibid.*

Digitized by Google

impressionnés par la visite de ces deux Capucins (1), qu'ils résolurent tous de passer dans la nouvelle réforme, comme s'ils en eussent reçu du ciel un commandement exprès. Cependant tous tenaient secrète leur résolution. Chacun choisit un ami fidèle, à qui il pût en toute confiance découvrir sa pensée intime. Par un véritable prodige, chacun traita fort confidemment de sa sortie future avec son compagnon, sans que les autres n'en sussent rien.

Jean de Fano fit part de son dessein au Père Eusèbe d'Ancône (2), et tous deux résolurent ensemble de passer chez les Capucins. Les autres formèrent ainsi deux à deux le même projet, dans le plus grand mystère.

Par un nouveau prodige, chacun ignorant les intentions des autres, à la réserve de son affidé, tous, une même nuit, à des heures différentes, sortirent du couvent, chacun avec son compagnon, et prirent le chemin de Rome (3). Il ne resta à Cingoli qu'un vieux frère convers. Nouvelle surprise ! quoiqu'ils eussent pris différents chemins, par une permission de Dieu, ils arrivèrent à Rome et se présentèrent tous à la même heure à la porte du couvent de Sainte-Euphémie.

Le Père Jean de Fano se jeta, en versant un torrent de larmes, aux pieds du Père Ludovic de Fossombrone, commissaire général des Capucins (4). Sa douleur était extrême; il resta un moment sans pouvoir prononcer un seul mot. Le Père Ludovic et tous les assistants en furent vivement impressionnés. Quand la première émotion fut un peu calmée, il proféra ces paroles : « Voici, Père Ludovic, un loup ravisseur qui, après avoir cherché à dévorer le troupeau le plus doux de son Père saint François, se jette aux pieds de son pasteur. Il n'a plus le dessein de le perdre, mais bien de le servir toute sa vie. Par la vertu de Dieu, le loup s'est tranformé en agneau. Il ne désire qu'une chose : s'unir aux brebis et se soumettre à leur pasteur. »

« Je l'avoue, j'ai inventé contre vous toute sorte de menaces et de calomnies (5). Je les déteste maintenant et je suis prêt à réparer les dommages que j'ai faits à la réforme, en me consacrant entièrement à son service. Je m'offre à en prendre

(1) *Ibid.*

(2) L'annaliste des Capucins renvoie ici ses lecteurs à quatre sources diverses où il a puisé ces détails.

(3) *Ibid.*

(4) *Ibid.*

(5) *Ibid.*

Digitized by Google

les intérêts, avec tout ce qu'il me reste encore de forces. J'ai été tout d'abord l'ennemi de cette sainte réforme ; je désire, désormais aider de tout mon pouvoir à en assurer le triomphe, comme le plus humbles de vos sujets. Recevez-moi, de grâce, comme un disciple soumis et fidèle. »

« J'étais aveugle lorsque, zélateur trop passionné des traditions de mes Pères (1), je persécutais, au-delà de toute mesure, les amis de Dieu, et les imitateurs parfaits du séraphique Père saint François. Il a plu à la miséricorde divine d'ouvrir mes yeux à la lumière. Après avoir été un blasphémateur, un persécuteur et un calomniateur des enfants de Dieu, je me présente à vous, pour glorifier la bonté infinie de mon Seigneur qui me fait de si grandes miséricordes. »

« Vous avez à vos pieds un persécuteur transformé en disciple, un ennemi devenu un ami. Ordonnez, commandez ce qu'il vous plaira, je suis prêt à vous obéir. »

Le Père Jean accompagnait ces paroles de tant de larmes, que le Père Ludovic et tous les frères présents se jettèrent à son cou et l'embrassèrent avec la plus fraternelle affection.

Cependant le Père Jean ne se contenta pas de ce premier acte d'humilité (2). Pour montrer combien il se repentait des choses passées, il demanda qu'on assemblât tous les frères du couvent. Il se mit à genoux devant eux et demanda publiquement pardon de tout ce qu'il avait fait contre la réforme.

Le Père Ludovic l'embrassa de nouveau, avec la tendresse d'un père, et le consola, avec des paroles pleines de douceur et de charité. Il voulut les recevoir sur le champ, lui et ses compagnons, au sein de la nouvelle famille franciscaine (3). A l'heure même, un frère apporta un habit et le présenta au Père Jean. On offrit de même un habit de Capucin à tous les nouveaux venus, et tous en éprouvèrent une joie extrême. Se voyant revêtu d'un habit si pauvre et si conforme à l'idéal séraphique, le Père Jean fut ravi. Il ne pouvait retenir ses larmes et ne savait comment remercier Dieu, qui se montrait si plein de miséricorde à son égard.

L'entrée du Père Jean de Fano chez les Capucins fut saluée par tous les frères, avec de grandes actions de grâces. Cet événement fut pour tous le sujet d'une grande consolation. Tous virent dans ce changement une manifestation très claire

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*

Digitized by Google

de la volonté de Dieu, et cette pensée leur servit de réconfort, au milieu des vicissitudes de la réforme naissante.

On ne saurait trop admirer les merveilleuses dispositions de la divine Providence, à l'occasion du changement qui se fit dans l'âme du Père Jean. Dieu voulut que la religion des Capucins fût soutenue dans ses commencements par la force et la prudence d'un si grand homme. Venu à elle en un temps où elle était si fort attaquée et presque abattue, il la consola dans ses tristesses, la soutint de ses conseils et s'opposa efficacement à sa ruine. Il employa tous ses soins, tous ses travaux à son honneur et à sa gloire, et il mérite de figurer avantageusement parmi les plus fermes colonnes et les plus illustres défenseurs de notre Ordre (1).

Dès qu'il fut chez les Capucins, le Père Jean de Fano vit clairement combien il avait fait erreur durant son provincialat et combien il avait été injuste à leur égard. Il le déplora amèrement et en conçut tant de regret qu'il en versait tous les jours des larmes abondantes. Pour les répandre plus librement et se faire un nouveau genre de vie, il obtint du Commissaire Général la permission d'habiter dans un lieu désert appelé Scandriglia. Il y avait une demeure fort pauvre et séparée de toutes les conversations des hommes.

Il s'y construisit, dans le bois, une petite cellule de branchages et y vécut solitaire, dans la pénitence et la prière. Vêtu d'un habit pauvre et grossier, il y passait toutes les nuits en oraison. Quand il se sentait trop pressé par le sommeil, il y prenait un peu de repos, sur quelques planches ou sur la terre nue. Quoiqu'il eut déjà environ soixante-cinq ans, il allait nu-pieds sans sandales et se livrait à des jeûnes fort rigoureux, au pain et à l'eau. C'est ainsi qu'il fit le rude apprentissage de sa nouvelle vie (2). Ceux qui le voyaient en étaient dans la stupéfaction. Il leur semblait impossible qu'un homme avancé en âge, peu accoutumé à une vie si rude et si difficile, put conserver une bonne santé au milieu de tant de rigueur. Mais Dieu, qui commande à la vieillesse comme à la jeunesse, lui donna la volonté d'entreprendre toutes ces austérités et les forces pour l'exécuter généreusement.

Dans le silence de la solitude, le Père Jean repassait dans

(1) Le Père Bovérius décrit longuement l'entrée du Père Jean de Fano chez les Capucins. Il appuie sa narration sur le témoignage des premiers historiens de notre Réforme. Le fond du récit est donc historique.

(2) *Annales des Frères Mineurs Capucins*, tom. I, année 1534.

Digitized by Google

son esprit sa conduite passée. Il se souvenait avec amertume de tout ce qu'il avait vomi, les années précédentes, contre les Capucins, tant en particulier qu'en public, soit dans ses discours, soit dans ses écrits.

Pour réparer ces fautes et les effacer efficacement aux yeux de tout le monde, il composa un second Dialogue sur la Règle, dans lequel il corrige très exactement tout ce qu'il a avancé dans le premier contre les Capucins. Il rétracte ouvertement et explicitement tout ce qu'il a dit et fait contre nos premiers Pères.

Voici ses propres paroles (1) :

Le Frère scrupuleux interroge : « Dans le premier Dialogue tu blâmais, dit-il, ces Capucins, et tu accumulais contre eux les calomnies et les injures; mais voilà que maintenant tu sembles les recommander efficacement soit par tes paroles, soit en adoptant leur habit. »

Le Frère raisonnable : « Alors, moi, je disais de telles choses et je m'opposais à eux de différentes manières, pour plusieurs motifs; j'étais surtout guidé par la manière habituelle de la Communauté, à qui ces sortes de divisions ont toujours été odieuses, dans de semblables occurrences. Je ne connaissais pas encore la volonté de Dieu et je ne pensais pas que cette réforme dut lui être agréable. »

« Mais maintenant, abandonnant mon premier sentiment, je dis : « Non seulement les premiers Capucins ne doivent pas être accusés de légèreté, d'orgueil, d'ambition, ou de tout autre mauvaise intention, comme je le proclamais dans l'autre Dialogue avec violence et emportement, mais au contraire, ils doivent être loués, recommandés, avec le plus grand soin, car je tiens pour certain qu'ils ont renouvelé la véritable intention de notre Père saint François, touchant l'observance de la Règle. »

Le serviteur de Dieu ne se contente pas de se rétracter dans ce second opuscule, il va encore plus loin, il affirme qu'il a pris l'habit de Capucin dans le but d'offrir à Dieu une satisfaction efficace pour ses fautes contre nos premiers Pères.

« Je n'aurais jamais cru, dit-il, avoir assez satisfait devant Dieu, pour tant de persécutions et d'injures et surtout pour les paroles, paroles que je considère comme un libelle infamant, dites et écrites contre cette sainte Réforme, si je ne m'étais

(1) *Analecta Ord. Min. Cap.* année 1919, p. 105.

Digitized by Google

particulièrement dévoué corps et âme à ses intérêts, et si je n'avais pas rompu tant de liens impies par une parfaite oblation de tout moi-même (1) »

Nos anciens chroniqueurs nous affirment que le Père Jean avait à cœur d'effacer ces taches de son provincialat (2). Pour le faire plus efficacement et avec plus de perfection, en quelque lieu qu'il se souvint d'avoir scandalisé la Réforme, il se rétractait; quand il ne pouvait le faire de vive voix, il le faisait par lettres.

Après avoir exposé les faits, en nous appuyant constamment sur des pièces authentiques ou sur des témoignages dignes de foi, il nous sera plus facile de porter ici un jugement d'ensemble, sur les différentes phases de la vie de Jean de Fano, et de donner une appréciation sur le rôle qu'il a joué au début de notre Réforme.

Comme nous avons dit plus haut, il entra chez les Frères Mineurs à l'âge de vingt ans, vers l'an 1489 environ. Il y vécut dans la pratique des vertus religieuses et mérita d'être élevé successivement aux charges de Gardien, de Définiteur et de Provincial. Il exerça cette dernière charge de 1518 à 1521 et de 1524 à 1527.

A cette époque, trois courants divers se manifestèrent chez les Frères Mineurs, touchant l'observance de la Règle (1). Les uns, entièrement satisfaits de la manière dont elle se pratiquait chez eux, ne voulaient en aucune façon et sous quelque forme que ce fût, entendre parler de Réforme. C'était les moins fervents, les moins zélés, qui inclinaient plutôt à une observance mitigée et diminuée, voisine du relâchement.

D'autres, voyant les abus qui se glissaient çà et là dans l'Ordre, contre la Règle, désiraient vraiment y porter remède; mais ils redoutaient par dessus tout les nouvelles divisions qui pouvaient se produire. Ils proposaient donc de supprimer les abus, partout où ils se trouveraient, mais en obligeant tous les religieux à se conformer aux ordonnances communes. Ils étaient opposés en principe à toute particularité ou distinction, qui pourrait occasionner quelque nouvelle division.

D'autres enfin, comprenant qu'il serait moralement impossible d'entraîner la masse des Frères Mineurs dans une obser-

(1) *Ibid.*

(2) *Annal. des Frères Mineurs Capucins*, tom. I, année 1534.

(3) Quiconque veut se rendre compte de ce triple courant n'a qu'à parcourir les Annales du Père Luc Wadding de 1518 à 1534.

Digitized by Google

vance plus pure de la Règle, proposaient de favoriser les religieux fervents, en leur accordant des maisons de récollection, où ils pourraient librement se livrer à une pratique plus stricte et plus étroite de la Règle séraphique.

A quelle catégorie appartenait le Père Jean de Fano, à l'époque où il était Provincial ? Quelle était sa manière de voir au sujet de la réforme de l'Ordre ? Il n'est pas facile de le déterminer avec une précision rigoureuse.

D'après son premier Dialogue écrit en 1537, il semble que le Père Jean n'était pas opposé à toute idée de réforme. Il ne doit pas être classé dans la catégorie des religieux à tendances relâchées, qui s'opposait à toute amélioration dans la pratique de la Règle.

Le Père Jean était-il alors favorable aux maisons de récollection ? Est-on en droit de le ranger dans la catégorie de ceux qui admettaient des distinctions parmi les religieux au sein de l'Observance ? Il semble bien que non. Sous son premier provincialat, en 1519, le Ministre Général, François Lychet, avait accordé quelques couvents aux religieux zélés de la province d'Ancône. On ne voit pas que cette concession ait eu de sérieux résultats. Sous son second provincialat, le Père Ludovic de Fossombrone lui demanda à plusieurs reprises de lui accorder, à lui et à d'autres religieux zélés, un couvent de récollection. Le Père Jean lui opposa un refus constant et plusieurs fois renouvelé. Il semble donc qu'on soit en droit de conclure, qu'à cette époque, le Père Jean était de ces bons religieux, qui voulaient se contenter de l'observance régulière et supprimer simplement les abus là où ils s'étaient glissés.

Plus tard, avant son entrée chez les Capucins, nous trouvons le Père Jean Gardien du couvent de récollection de Cingoli. Les historiens des Observants Réformés de la province d'Ancône nous assurent qu'il fut leur premier Custode. S'ils disent vrai, on peut croire que, depuis son provincialat, les idées du Père Jean avaient fait du chemin et évolué dans un sens favorable aux maisons de récollection au sein de l'observance. Ses idées se seraient-elles modifiées à l'occasion de la Bulle de Clément VII, de l'année 1532, instituant officiellement des couvents de récollection chez les Observants (1) ? C'est assez vraisemblable.

(1) La Bulle de Clément VII qui institue officiellement la Stricte Observance au sein même de l'Observance parut le 16 novembre 1532, quatre ans après l'approbation de la réforme Capucine. (*Annales* du Père Luc Wadding, année 1532).

Digitized by Google

Ainsi le serviteur de Dieu aurait passé par des étapes successives. Voyant enfin l'opposition que rencontraient, de la part des Supérieurs, les religieux fervents et zélés, il se serait décidé à passer chez les Capucins, où ceux qui désiraient une observance plus stricte et plus parfaite trouvaient toute sorte d'encouragements et de facilités. C'est du moins ce qui nous paraît le plus conforme aux données que nous avons.

Quoiqu'il en soit, nous ne saurions trop admirer les sages conseils de la divine Providence à l'égard de notre saint Institut. Elle a voulu nous fournir un témoignage non suspect et absolument véridique en faveur de nos premiers Pères, dans la personne de ce grand homme. Après avoir été leur plus implacable adversaire, après s'être opposé par tous les moyens à leur sainte entreprise, il a soin de venir lui-même se rétracter publiquement, confesser son erreur et sa faute et désavouer solennellement ce qu'il a tenté contre eux si injustement.

Quand il les persécutait, quand il s'opposait à leurs desseins, il ignorait, dit-il, qu'il allait contre la volonté de Dieu. Il n'est pas moins vrai que, selon son propre aveu, les actes qu'il a faits pour faire échouer leurs projets étaient contraires au bon plaisir divin. Quand il jetait nos premiers Pères en prison, quand il cherchait à les capturer et à les charger de liens, quand il écrivait contre eux son fameux libelle diffamatoire, il agissait contre le bon vouloir de Dieu.

Sans doute, lorsqu'il faisait ces choses, le Père Jean avait quelque excuse, car il ignorait les desseins de la Providence. Cependant, cette ignorance ne l'excuse pas tellement, qu'on ne doive voir en lui aucune faute, aucune culpabilité. Nous en avons pour garant le Père Jean lui-même. Il nous assure qu'il devrait douter de son salut, s'il ne s'était consacré corps et âme aux intérêts de notre sainte Réforme, afin de réparer le dommage qu'il lui avait causé.

Pour obtenir, soit du Père Général, soit du pape Clément VII une sentence d'excommunication contre nos premiers Pères, le Père Jean les avait représentés comme des « désobéissants, des apostats, qui, ayant entièrement perdu la crainte de Dieu, abandonné et méprisé leur profession religieuse, vagabondaient çà et là en dehors de leur couvent, au grand scandale des séculiers ».

Digitized by Google

Maintenant, il proclame au contraire leur innocence et exalte leurs vertus. Il affirme qu'ils étaient animés d'excellentes intentions, que toute leur conduite est digne de louanges et mérite notre approbation.

C'est exactement la thèse que nous avons soutenue plus haut. Cette confirmation, que nous trouvons dans la bouche du Père Jean, nous tient lieu de toutes les autres. Son témoignage est une réfutation anticipée, réfutation péremptoire et sans réplique de toues les affirmations ou simples insinuations contraires.

IV

LE PÈRE JEAN DE FANO NOMMÉ COMMISSAIRE GÉNÉRAL, FONDE LES COUVENTS DE BERGAME, BRESCIA, MILAN, MONZA, VERONE, BOVOLUNO ET MARMIROLO

Le Pèe Jean vaquait, depuis quelques mois, dans la solitude, à ses saints exercices, avec une constance et une ferveur admirables. Le Père Ludovic de Fossombrone, voyant sa générosité et connaissant les merveilleux talents que Dieu lui avait donnés, résolut de les utiliser et de lui confier une grande entreprise. Vers la fin de l'année 1534, les Capucins avaient déjà des couvents dans les provinces de Rome, de Naples, de Calabre, de Sicile, de la Pouille, de la Basilicate, de la Toscane, de l'Ombrie, de Bologne et de la Marche d'Ancône. On n'avait pas encore pu étendre la réforme au nord de l'Italie. Le Père Ludovic confia cette importante mission au Père Jean de Fano. Il le nomma Commissaire Général et le chargea de fonder des couvents dans les territoires de Milan et de Venise (1).

Le Père partit de Rome avec un compagnon et se rendit d'abord dans le grand port de l'Adriatique. Il y demeura fort peu de temps. On lui fit beaucoup d'opposition, et il vit qu'il n'y avait alors aucun espoir de pouvoir s'établir dans cette ville. Il quitta donc Venise et se rendit à Bergame.

Louis ou, selon d'autres, Pierre Lipoman, célèbre par ses rares vertus, était alors évêque de cette ville. Selon l'ordre de nos saintes Constitutions, le Père Jean alla le trouver et lui demanda la permission de bâtir un monastère. Le saint Prélat

(1) *Annales des Frères Mineurs Capucins*, tom. I, année 1534.

Digitized by Google

lui fit un excellent accueil et le pria de faire quelques sermons. Le Serviteur de Dieu fit paraître tant de talent et parla avec tant de force, que les habitants de la ville en furent émerveillés. Ils lui désignèrent, dans le faubourg du Palais, un emplacement pour un couvent (1). Il fut bâti près d'une chapelle dédiée au martyr saint Alexandre. Il était fait simplement de branches d'arbres et de boue et pouvait recevoir, selon la coutume des Capucins à cette époque, une douzaine de religieux. Ce fut notre premier couvent dans cette région.

D'après l'auteur de l'ouvrage intitulé : « *La Vigne de Bergame* » (2), les Capucins, fidèles observateurs de leur Règle, vinrent à Bergame le 2 mai 1535 et commencèrent d'habiter la petite maison de saint Alexandre, au-delà de la Morla. Un homme de bien, le seigneur Dominique Tasso, leur donna autant de terrain qu'il fallait pour bâtir leur monastère, et fit faire encore une citerne à ses frais. Un autre citoyen de Bergame, le seigneur Battaglini, fit construire le monastère.

Monseigneur Lipoman fut si satisfait des bonnes manières et de la conversation toute céleste du Père Jean et de ses compagnons, qu'il leur offrit un autre terrain appelé Saint-Gervais, près de Brescia (3). A la demande de l'évêque, le P. Jean se rendit dans cette ville, distante seulement de quarante milles de Bergame afin d'examiner les lieux. Il en fut très satisfait et résolut d'y bâtir un autre couvent. Les Bresciens le connaissaient déjà, car il avait prêché chez eux, étant encore dans l'Observance. Il obtint sans peine le consentement de la ville et de son évêque. Celui-ci le pria de faire quelques sermons. L'homme de Dieu accepta volontiers et excita fort cette population à la piété, si bien que la Réforme capucine y acquit beaucoup de sympathie et beaucoup d'affection. Par ses soins, le couvent fut bientôt élevé, puisque dans ce temps-là les Frères ne bâtissaient qu'avec du bois et de la boue.

A Brescia, il arriva à Jean une chose singulière (4). Etant encore dans l'Observance, il avait prêché dans cette ville contre les Capucins, les traitant de fourbes, d'hypocrites et

(1) *Ibid.*

(2) *Vinea Bergomensis*, par. 2, chap. 117.

(3) *Annales des Frères Mineurs Capucins*, tom. I, année 1535.

(4) *Ibid.*, année 1539. Au témoignage du célèbre annaliste, le fait est rapporté par Bernardin de Petraccio 702, Marius de Foro-Sarsinio 103, Mathias Bellintani 1.200 et l'auteur des Chroniques de l'Ordre.

Digitized by Google

de trompeurs : « Ecoutez, Bresciens, disait-il, lorsque vous verrez quelqu'un de ces gens, qui portent un capuce pointu et se présentent comme des réformateurs de l'Ordre, ne vous laissez pas surprendre par de belles apparences. Ce sont des hypocrites, dont saint Pierre dit : « Il viendra dans les derniers temps des imposteurs et des fourbes, cheminant selon leur propre conscience. » Gardez-vous de leur fourberie ; à leur approche, faites le signe de la croix et invoquez le nom de Dieu. »

Dès qu'il parut avec l'habit de Capucin dans la ville, un homme de considération qui l'avait entendu prêcher à Brescia, le rencontra dans la rue et le reconnut. Il s'avança vers lui, fit le signe de la Croix et invoqua le nom de Jésus à haute voix. Jean qui ne se souvenait plus de ce qu'il avait dit dans le passé, lui demanda : « Que signifient ces paroles ? — Ne vous souvenez-vous pas, répondit cet homme, que, prêchant ici même autrefois, alors que vous étiez encore dans l'Observance, vous nous avez avertis qu'aussitôt que nous rencontrerions quelqu'un avec cet habit, nous fissions ce que je viens de faire en votre présence ? »

Le Père Jean se souvint alors des paroles injurieuses qu'il avait prononcées contre les Capucins. Il se jeta aussitôt à ses pieds, lui demandant pardon de sa faute passée : « Pardonnez, dit-il, pardonnez à ma première ignorance, pardonnez à mon ancien aveuglement. Je ne me possédais pas, lorsque j'ai dit ces choses ; j'étais hors de moi. Mon esprit était rempli de ténèbres et il ne voyait pas la vérité. Je persécutais des gens bien meilleurs que moi, je poursuivais des saints, dont je n'étais pas digne de baiser les traces. J'ai grand regret aujourd'hui de mon crime, je rétracte mes injures et je vous prie de pardonner à un pénitent. »

« Si vous préférez, prononcez contre moi toutes les injures que j'ai vomies contre les Capucins, et en me voyant revêtu de leur habit, retournez contre moi les traits de toutes mes ignominies. »

Le Père Jean ne se contenta pas de dire ces choses seulement dans les conversations privées, il les répéta dans ses discours publics, pour effacer dans l'esprit du peuple la tache de ses premiers emportements (1). Par la bonté de Dieu, qui donne ses faveurs aux humbles, ses prédications acquirent tant de

(1) *Ibid.*, d'après les mêmes historiens.

Digitized by Google

force, qu'il fit depuis dans la ville et, en très peu de temps, un bien considérable.

Jérôme Miani, fondateur des Sommasques, était alors à Brescia (1). C'était un homme de grande piété et ami de Jean de Fano. Ils travaillèrent de concert à une œuvre de charité; l'un, par des exhortations particulières, l'autre, par des discours publics. Ils demandèrent tous deux des aumônes aux citoyens de Brescia et fondèrent une maison de charité qui servit de demeure à des orphelins.

De Brescia, le Père se rendit à Milan. Il obtint, cette même année, 1535, de François Sfortia, gouverneur du Milanais, le Temple de saint Jean de la Vipère, hors la porte de Vercelli, qui avait le titre de Chapelle Ducale (2). Il en fit sa demeure et, l'année suivante, on y construisit un petit couvent pour huit frères seulement. Les Capucins n'y demeurèrent que six ans.

Durant ce court espace de temps, il y mourut onze frères, tant à cause de l'insalubrité de l'air que de l'incommodité des lieux. Ils le quittèrent en 1542, et furent reçus dans la ville, où ils bâtirent un nouveau monastère, proche de l'église Saint-Victor, dans un lieu appelé l'Orme. Là était un couvent de religieuses de saint Augustin; elles l'avaient abandonné et s'étaient établies près du château.

Ce couvent étant achevé, le Père Jean vint à Monza, ville située à douze kilomètres de Milan (3). Inspiré de Dieu, il monta sur une grande pierre, qui était dans la place de Saint-Jean-Baptiste et, comme un autre Jonas, commença à prêcher au peuple. Le nom et l'habit des Capucins étaient encore à peu près inconnus en Lombardie. Ignorant les mérites du Père Jean, on le prit tout d'abord pour un extravagant et on se contenta de rire de ses discours.

Cependant Dieu inspira à une noble dame des sentiments bien différents. Elle se nommait Catherine et appartenait à l'illustre famille des Consalonieri. Elle était mariée à Jean Antoine Zucchi, des plus nobles familles de Monza, et les deux époux vivaient dans la pratique de toutes les vertus.

Ayant entendu parler de l'homme de Dieu, Catherine comprit qu'une vertu divine était en lui. Elle l'invita à venir chez elle et le reçut comme un ange descendu du Ciel.

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid. Manuscrits de la Province de Milan.*
(3) *Ibid.*

Digitized by Google

Tandis qu'il demeurait chez cette pieuse dame, le serviteur de Dieu allait souvent prêcher, soit à l'église, soit sur les places publiques. Après avoir entendu quelques sermons, les habitants comprirent qu'ils n'avaient pas affaire à un bouffon, mais à un prédicateur tout évangélique. Ils en furent ravis et le considérèrent bientôt comme un véritable envoyé de Dieu. Les principaux de la ville tinrent conseil et décidèrent de donner au Père Jean un terrain hors les murs de la cité pour y bâtir un monastère.

Jean-Antoine et Catherine, qui avaient logé chez eux le serviteur de Dieu, admiraient en lui quelque chose de divin et étaient pleins de vénération pour lui. Ils fournirent pour la construction du couvent une somme considérable, qui suffit presque à la construction de l'édifice. Ils étaient si affectionnés aux Capucins qu'ils les nourrissaient comme leurs enfants.

Après la mort de son mari, Catherine se consacra entièrement au service de ces saints religieux et les entretint de ses aumônes toute sa vie. Elle voulut les avoir pour Pères spirituels. Elle obtint un bref apostolique, qui lui permettait de choisir parmi eux des confesseurs et des directeurs chargés de prendre soin de son salut. Elle mourut enfin dans un âge avancé, riche en vertus et en bonnes œuvres.

La piété du père et de la mère passa à leurs enfants, comme un céleste héritage. Les Zucchi furent toujours pour l'Ordre des bienfaiteurs insignes, et les traditions établies en 1535, se perpétuèrent durant de nombreuses générations.

Après avoir bâti ces quatre couvents, le Père Jean, toujours infatiguable, alla à Vérone, dans le but d'y faire une nouvelle fandation (1). Il eut à surmonter les plus grandes difficultés. Aussitôt qu'il parut dans la ville avec son compagnon, nu-pieds, couvert d'un habit austère et excessivement pauvre, on les prit pour des fous. La populace les accabla d'injures et les enfants leur jetaient des pierres et de la boue. Jean endura toutes ces insultes avec courage et humilité. Non seulement il n'en montrait aucun ressentiment, mais encore il était heureux de souffrir pour l'amour de Jésus-Christ.

Voyant qu'ils n'étaient ni fous ni insensés, on se persuada que c'étaient des criminels et des fripons, qui affectaient des dehors hypocrites, et le bruit s'en répandit dans toute la ville. On ne leur permettait pas de dire la messe, ni de demeurer

(1) *Ibid.*, d'après les mêmes historiens et les manuscrits de la Prov. de Venise.

Digitized by Google

dans quelque maison assurée. Rebutés de tous, ils souffrirent de grandes incommodités. Ferme toutefois contre tant de disgrâces, Jean rendait bénédiction pour malédiction. Sans trop s'affliger de la disette et des ignominies, il priait continuellement pour ses persécuteurs et attendait avec patience que Dieu fit lever le soleil de sa justice.

Jean Mathieu Giberto était alors évêque de Vérone. Le Père Jean avait souvent essayé de lui parler, mais toujours inutilement. Ceux qui gardaient les appartements du palais épiscopal, le prenant pour un méchant homme, le chassaient au loin et lui défendaient l'entrée du salon de l'évêché. Le prélat lui-même, à la persuasion de ses familiers, lui avait ôté tous les moyens de pouvoir obtenir une audience.

Jean essuya longtemps les rebuts de ce Prélat et de ses domestiques. Un jour cependant, il arriva que l'évêque, regardant par une fenêtre, le vit venir de loin. Il fut frappé par l'aspect vénérable de ce vieillard, au front grave et aux cheveux blancs. Par une inspiration divine, il ordonna de le faire entrer dans le Palais. Il le questionna sur son genre de vie, lui demanda des explications sur la forme de son habit et sur plusieurs autres choses. Il vit dans ses réponses tant de prudence, de gravité, de doctrine et d'expérience, qu'il conçut pour lui une grande estime. Il eut, dès lors, une haute opinion de lui et le pria de prêcher le lendemain, qui était un dimanche.

Jean accepta aussitôt l'invitation de l'évêque, plein de confiance désormais dans le succès. Il se prépara à la prédication par une longue oraison, qui lui tenait lieu de livres, et à l'heure indiquée, il monta dans la chaire de la cathédrale. Dieu lui inspira tant de doctrine, de zèle et d'éloquence, qu'à son second sermon, toute la ville accourut pour l'entendre, et l'église se trouva trop petite pour contenir ses auditeurs.

L'évêque pensa que la venue d'un si grand homme était un don du Ciel. Ravi de joie, il ordonna au Père Jean de prêcher sur la grande place, où se trouvait assemblée une foule nombreuse.

Le Serviteur de Dieu parla de la brièveté de la vie et des vanités du monde. Il le fit avec tant de sagesse, qu'on vit bien que Dieu parlait par sa bouche. Il proposa la vérité avec tant de vigueur et de force, que tous versaient des larmes et criaient : « Miséricorde, ô mon Dieu, miséricorde ! » Le fruit de ce discours fut merveilleux. Beaucoup de dames furent si

Digitized by Google

impressionnées, qu'en présence de tout le monde, elles se dépouillèrent de leurs bijoux. Des hommes, qui jusque-là entretenaient des concubines, les chassèrent courageusement ; d'autres, qui nourrissaient dans leur cœur de mortelles inimitiés, renoncèrent à leur haine et se réconcilièrent avec Dieu et avec les hommes. Les discours du Père Jean eurent un succès si prodigieux, que toute la ville paraissait renouvelée et animée de l'esprit de Dieu.

Tous réparèrent les injures dont ils avaient d'abord accablé le Serviteur de Dieu. Ceux qui l'avaient insulté s'estimaient heureux de l'entretenir et de lui baiser les mains. Dieu, qui est le distributeur de tout bien, voulut qu'on lui rendit des honneurs, pour le récompenser des affronts, qu'il avait endurés avec tant de constance pour son amour.

Après une prédication si heureuse, l'évêque et les principaux de la ville, d'un commun accord, lui donnèrent l'église de Sainte-Croix. Le couvent fut bientôt construit, grâce à la facilité de la structure, et à la grande piété de Vérone envers les Capucins.

A la prière du même prélat, le Père Jean fit édifier un autre monastère à Bovoluno, château du domaine de son diocèse (1). Il était peu éloigné de Vérone et proche d'une église dédiée à saint Jean. Un religieux Conventuel en jouissait à titre de bénéfice simple ; il le donna aux Capucins, prit leur habit et y vécut fort religieusement jusqu'à sa mort. On fut obligé de quitter ce couvent quelque temps après, afin de maintenir intacte la pure observance de la Règle, qui était en danger, soit à cause des revenus du bénéfice, soit à cause des libéralités de l'évêque.

Au commencement de l'année 1536, le Père Jean se rendit à Mantoue (2). Il y fut reçu avec beaucoup d'honneur par le duc François, premier de ce nom, qui aimait notre Ordre d'une affection particulière. Il pria le Serviteur de Dieu de bâtir un couvent à Marmirolo, magnifique lieu de plaisance, que Frédéric, premier duc de Mantoue, avait fait bâtir avec un art merveilleux et une magnificence royale.

Ainsi, dans l'espace de moins de deux ans, le Père Jean fonda sept couvents, qui donnèrent naissance aux quatre provinces de Milan, de Venise, de Brescia et de Lombardie. Déjà

(1) *Ibid.*

(2) Les manuscrits de la Prov. de Venise lui attribuent cette fondation ainsi que les Chroniques des Capucins.

Digitized by Google

âgé de soixante-six ans environ, il supporta héroïquement toutes les fatigues pour développer la Réforme Capucine et la propager partout. On ne saurait trop admirer le zèle et le courage extraordinaire du Serviteur de Dieu.

V

LE PÈRE JEAN DE FANO NOMMÉ DÉFINITEUR GÉNÉRAL, PROVINCIAL DE VENISE, PUIS DE LA MARCHE D'ANCONE. — SES PRÉDICATIONS

Au mois de novembre 1535, le Père Jean fut appelé à Rome par le Père Ludovic de Fossombrone, pour prendre part au deuxième chapitre général des Capucins. Il y fut élu Définiteur Général et, à ce titre, il dut prendre part à tous les travaux de l'Assemblée Capitulaire (1). Tous nos historiens affirment qu'on s'occupa activement de l'organisation des couvents et des provinces. On y révisa aussi et on mit en meilleur ordre les premières Constitutions, qui avaient été faites au premier chapitre général, tenu en 1529, au couvent d'Albacina.

Le chapitre étant terminé, le Père Jean se rendit à Mantoue et s'occupa de la fondation du couvent de Marmirolo, durant les premiers mois de 1536. Il fut ensuite rappelé à Rome, pour prendre part aux élections capitulaires, qui devaient être renouvelées, à la demande du Père Ludovic de Fossombrone, et sur l'ordre formel du Souverain Pontife Paul III. Le Chapitre se tint vers le mois d'avril, sous la présidence du cardinal de Trani. On y réélut les mêmes Supérieurs Majeurs et le Père Jean fut confirmé dans sa charge de Définiteur Général.

Le Père Bernardin d'Asti avait succédé au Père Ludovic de Fossombrone, dès le mois de novembre 1535, comme Vicaire Général. La nouvelle assemblée lui avait maintenu ce titre et confié de nouveau le gouvernement de l'Ordre. Il envoya le Père Jean de Fano à Venise en qualité de Provincial (2). Mais comme les villes les plus considérables de l'Italie le demandaient pour prédicateur, on lui substitua, comme Supérieur de la Province, le Père Jean-Baptiste de Venise, et il revint dans la marche d'Ancône.

(1) *Bullaire de l'Ordre des Capucins*, tom. VII, pag. 436.
(2) *Manuscrits de la Province de Venise.*

Digitized by Google

Dans les premiers mois de l'année 1537, alors qu'il était occupé à prêcher le Carême à Sienne, il fut élu Supérieur de la Province de la Marche d'Ancône. Il conserva cette charge durant deux ans, à la grande satisfaction des religieux. Pasteur vigilant, il donna tous ses soins à maintenir ses frères dans le culte de l'observance régulière et dans l'exercice continuel des vertus évangéliques et religieuses. Pour y parvenir plus sûrement, il s'efforça lui-même de briller aux yeux des autres par une vie austère, par la garde des sens, par la pureté de sa conduite et par toute sorte de bonnes actions. Dans ses visites, il exhortait souvent ses frères à être fidèles à leurs promesses, et il leur en indiquait les moyens. Il leur recommandait surtout l'oraison. Entre autres choses, il leur disait souvent : « Pour être un bon Capucin, il ne suffit pas d'avoir une volonté bien déterminée à l'observance de sa Règle, il faut encore y joindre l'exercice constant de l'oraison spirituelle. En effet, le Capucin ne peut observer intégralement sa Règle sans une faveur et des secours extraordinaires de Dieu, et il ne peut les obtenir sans la prière. » Il y excitait ainsi ses frères par ce solide raisonnement.

Dans ses conférences monastiques, il parlait avec tant d'ardeur de la très haute pauvreté, du mépris de soi-même, de l'amour de Dieu par dessus tout et de la vie parfaite des Frères Mineurs, que notre Père saint François apparut souvent près de lui, lorsqu'il adressait ses exhortations aux religieux.

Un jour il prêchait dans le réfectoire au couvent de Brescia (2) sur l'observance parfaite de la Règle et sur le vœu de la très haute pauvreté. Un prêtre, qui faisait oraison dans l'église, averti que son Provincial venait de commencer la conférence spirituelle, quitta son oraison et se rendit au réfectoire. Il ouvrit la porte et entendit le Serviteur de Dieu qui, tout rempli de l'esprit divin, parlait de la Règle Séraphique. Les religieux qui étaient à table négligeaient de manger ; ils ne pensaient plus qu'à la nourriture spirituelle, que leur Père leur distribuait avec des accents tout de feu. Ils étaient tous suspendus à ses lèvres pour recevoir ses merveilleux enseignements. Ce même religieux vit alors saint François, dans l'air, assez proche du Père Jean. Après le discours de l'homme de Dieu, le séprahique Père étendit ses mains et donna sa

(1) Tous les premiers historiens de l'Ordre affirment le fait.

(2) *Annales des Frères Mineurs Capucins*, d'après les manuscrits de la Prov. de Milan, 141.

Digitized by Google

bénédiction aux Frères. Cette vision ravit le prêtre de telle sorte que, pris d'une douce langueur spirituelle, il tomba la face contre terre. Il se releva bientôt après et dit aux frères ce qu'il avait vu, à la grande joie de tous.

Le Gardien du Couvent de Bergame (1), homme d'une vertu singulière fut témoin d'une chose semblable, tandis que le Père Jean parlait à ses religieux. Il vit saint François bénir les Frères avec bonté, tandis que le Père Jean les laissait tous dans une sorte d'extase et de ravissement. Cette vision lui causa une telle joie que, comme s'il eut été pris d'une sainte ivresse, il en rendit témoignage à haute voix, en poussant de grands cris.

Le Père Jean ne l'approuva pas et le reprit en disant : « Pourquoi, Père Gardien, à la vue de tous les frères, poussez-vous de tels cris ? Ce n'est pas ici le lieu d'exhaler vos sentiments de ferveur. Modérez l'excès de votre joie, ou si vous voulez la produire au dehors, retirez-vous plutôt dans le bois. » Le Gardien se tut et éprouva quelque honte ; mais plusieurs mois après, sur son lit de mort, il craignit que le souvenir de cette merveille ne disparût avec lui, et il découvrit à ses frères le prodige qui avait motivé sa grande joie.

Au mois de septembre de l'année 1538, se tint à Florence le troisième Chapitre Général de notre Ordre (2). Le Père Jean de Fano y fut réélu Définiteur Général. Les religieux lui témoignaient ainsi leur confiance et avaient recours à ses lumières, pour la direction et la bonne organisation de la Réforme naissante.

Le Père Jean jouissait alors d'une réputation extraordinaire, parmi les plus fameux orateurs de son temps. Les principales villes d'Italie se disputaient l'honneur de le posséder comme prédicateur de Carême, et c'était justice. Il parlait avec tant de force et de doctrine, qu'il semblait commander à tous les esprits, et pouvoir les engager à faire tout ce qu'il voulait. Il était doué d'une prodigieuse facilité de parole. Il excellait par la perfection du style, la clarté de la prononciation et l'élégance des comparaisons. Il frappait par le poids de ses sentences, la force de persuasion et la variété de ses citations scripturaires. Il lui arrivait souvent de produire sur son auditoire des effets merveilleux. Bernardin d'Asti avait coutume

(1) *Ibid.*, d'après les manuscrits de la Prov. de Brixia, A 252.
(2) *Annales des Frères Mineurs Capucins*, année 1539.

Digitized by Google

de dire : « Je n'ai jamais vu personne changer si promptement l'esprit de ses auditeurs, ni les persuader et les entraîner si facilement, que le Père Jean de Fano. »

En 1537, il fut désigné pour prêcher le Carême à Sienne (1). C'était alors une des villes les plus célèbres et les plus pieuses d'Italie. Le Père Jean y obtint de très grands fruits de salut. Il prêchait d'une manière très apostolique et gagnait à Dieu toutes sortes de personnes, soit par son éloquence, soit par la sainteté de sa vie. Les Siennois estimèrent à leur juste valeur ses rares mérites et lui donnèrent le second rang parmi les orateurs qui s'étaient fait entendre dans cette cité. Ils le placèrent immédiatement après saint Bernardin de Sienne (2).

Il y avait dans cette ville un prédicateur d'un autre Ordre religieux (3), qui enseignait en chaire des choses contraires à la foi catholique. Le Père Jean en étant informé l'exhorta d'abord par une correction fraternelle à s'abstenir de traiter un tel sujet. Au lieu de se corriger, ce prédicateur eut l'audace de publier de véritables hérésies. Embrasé de zèle pour la foi, le Père Jean dénonça publiquement ses propositions comme hérétiques, et combattit vivement ces nouveautés si pernicieuses. Ce prédicateur, craignant un juste châtiment, s'éloigna secrètement de la ville.

Après avoir terminé le Carême, le Père Jean revint dans sa province. Il passa par Borgo San Sepolcro, qui était alors divisé par de profondes inimitiés. Les habitants lui ayant demandé de leur faire quelques sermons, il les exhorta à la paix, leur ordonna de la faire régner parmi eux et de la conserver fidèlement (4). Mais les fauteurs de haines s'emportèrent contre les avis de l'homme de Dieu. Tandis que, dans son dernier sermon, il combattait plus que jamais les inimitiés, il s'arrêta tout court et, comme s'il était effrayé des jugements de Dieu, il resta quelques instants immobile. Puis il s'écria par trois fois : « Jugement de Dieu, ô Borgo San Sepolcro, jugement de Dieu ! Oui, un rigoureux jugement de Dieu te menace, ville infortunée ! Si tu ne renonces pas à tes inimitiés et ne te réconcilies pas avec ton Juge par la pénitence, tu verras bientôt ta place publique inondée de sang. » Le

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*

Digitized by Google

Serviteur de Dieu menaça encore les habitants de plusieurs autres maux, que leur infligerait la colère de Dieu.

Ils virent bientôt la vérité de ses menaces. Quelques jours après, les diverses factions se prirent de querelle et quatorze des plus notables citoyens furent tués sur la place publique, la rougissant de leur sang.

Ils éprouvèrent encore dans la suite de plus grands malheurs. Ils reconnurent trop tard que les paroles du Père Jean étaient moins les menaces d'un homme que celles de Dieu lui-même.

Il partit de Borgo San Sepolcro et arriva dans la Marche d'Ancône, pour y exercer sa charge de Ministre Provincial, comme nous avons dit précédemment.

Tout en s'occupant, comme un bon Père et un véritable Pasteur, de la conduite de ses frères, il n'abandonnait pas cependant l'office de la prédication, pour laquelle il avait un si grand talent.

En 1538, il prêcha le Carême à Borgo San Angelo (1). Ses discours furent si remplis de l'esprit de Dieu et il y donna de tels exemples de vertus et de telles marques de sainteté, qu'il attira chez les Capucins toute une communauté de Conventuels réformés qui demeuraient dans cette localité. Ils furent tous si édifiés par ses exemples et si impressionnés par la force de ses discours, qu'ils se rangèrent sous l'obédience des Capucins et leur donnèrent leur monastère. Parmi ces religieux se trouvait le Père Bernardin de Monte-Ulmo, un des meilleurs théologiens et des plus fameux prédicateurs de son temps. Il devait dans la suite grandement illustrer l'Ordre et exerça durant de longues années, la charge de Ministre Provincial et de Définiteur Général (2).

VI

MORT DU PÈRE JEAN. — SES MIRACLES

Les prédications de Carême étant achevées, le Père Jean reprit la visite de la Province. Malgré son grand âge, il allait à pied, comme tous les premiers Capucins. Il n'omettait rien

(1) *Manuscrits de la Prov. de la Marche*, tom. II, 114.

(2) Le Père Bernardin fut élu Définiteur Général au Chapitre de 1543. Il fut réélu en 1546, 1549, 1552 et 1555. *Bullaire des Capucins*, tom. VII, pag. 436.

Digitized by Google

de ce qu'il croyait nécessaire au bon gouvernement de la Province.

Au commencement de l'année 1539, il fut atteint d'une fièvre quarte et dut interrompre ses visites. Il se rendait à Fossombrone et passait par Castel Duranti (1). Cette population cherchait alors un bon prédicateur et n'en avait point d'assuré. Ayant appris que le Père Jean était chez eux, les principaux de la ville vinrent le trouver et lui demandèrent de leur prêcher la Station de Carême. Il s'en excusa d'abord, en raison de sa maladie; mais ceux-ci, qui voulaient l'avoir à quelque prix que ce fût, rejetèrent ses excuses. Ils le conjurèrent de leur accorder seulement deux sermons par semaine, ne voulant pas d'autre prédicateur que lui. Touché du désir que cette population avait de l'entendre, le Père Jean se laissa persuader et se rendit à leurs désirs. Les frères eurent beau essayer de l'en détourner, il se disposa à prêcher ce Carême.

Il parlait tous les jours avec beaucoup d'assiduité, ne s'en exemptant que lorsqu'il avait quelque accès de fièvre. Il prêchait avec toute la ferveur et le zèle qui lui étaient ordinaires. Cependant le moment approchait où Dieu allait récompenser cet excellent ouvrier de l'Evangile.

Un jour il avait combattu avec plus de force les vices de son auditoire. A la sortie de la chaire, il se sentit atteint d'une violente douleur de côté. C'était une pleurésie qui se déclarait. Il fut bientôt réduit à la dernière extrémité.

Le Serviteur de Dieu, voyant que sa fin était proche, se prépara à paraître devant Dieu avec le plus grand soin. Il reçut très dévotement les Sacrements de l'Eglise et adressa à Dieu des oraisons continuelles.

Alors que son âme allait se séparer de son corps (2), il prit le crucifix dans ses mains, le regarda fixement, les yeux baignés de larmes, considéra toutes les faveurs qu'il avait reçues de sa bonté et l'en remercia profondément, par ces paroles toutes remplies de piété :

« Ah! mon Dieu, disait-il, voici un serviteur inutile, et plût à votre miséricorde qu'il ne fût pas un criminel ni un scélérat ! quoiqu'il ne soit venu qu'à la douzième heure au travail de votre vigne, il n'en a pas été chassé, quelque indigne qu'il fût. Quels remerciements vous rendrai-je, pour tant de bienfaits

(1) *Annales des Frères Mineurs Capucins*, tom. I, annee 1539.
(2) *Ibid.*

Digitized by Google

de votre bonté infinie ? Vous m'avez fait naître par votre pure clémence dans votre sainte Eglise, de parents catholiques, vous m'avez élevé dans les maximes de la foi chrétienne et m'avez jusqu'ici préservé de toutes les hérésies.

« Bien plus, vous m'avez retiré de la maison de mon père terrestre, pour me mettre dans un état de vie, où je puisse vous suivre et vous servir, avec cette génération qui cherche votre face, qui marche sur vos pas et qui demeure avec vous entre les lis de la pureté et dans le cénacle de la plus haute indigence.

« Vous ne vous êtes pas contenté de toutes ces grâces. Tandis que j'étais aveugle et que je marchais dans l'obscurité, comme un homme égaré, un infâme, un scandaleux, un superbe ennemi et un persécuteur impitoyable de la plus sainte des Réformes dans notre grand Ordre, vous m'avez souffert longtemps, vous m'avez averti souvent ; vous n'avez pas anéanti un rebelle, vos avez prévenu, combattu, abattu de vos divines lumières un détestable opiniâtre. Enfin vous avez éclairé un aveugle et vous l'avez engagé avec les professeurs véritables de cette sainte Réforme.

« O bon Jésus, quelles grâces, quelles louanges vous rendrai-je pour une faveur si considérable ? Je finis avec joie ma vie au sein de cette Réforme. Je m'y endors avec plaisir et j'y termine heureusement ma vie. Que puis-je vous rendre, ô mon Jésus, pour un si grand bienfait, si ce n'est de profondes louanges ? »

Le Père Jean récita alors le *Te Deum* et poursuivit cet hymne jusqu'au dernier verset : « J'ai espéré en vous, ô mon Dieu, et je ne serai pas confondu. » « *In te Domine speravi non confundar in aeternum.* »

A peine eut-il prononcé ces paroles, que son âme s'envola dans le sein de Dieu. Il avait environ soixante-dix ans, dont cinquante de vie religieuse.

Comme il n'y avait pas encore dans ce bourg de couvent de Capucins (1), on l'enterra avec grand honneur dans l'église des Pères Conventuels.

Nos anciens mémoires assurent que Dieu honora la mort de son Serviteur Jean de Fano de plusieurs miracles (2). Il ne nous reste, dit Boverius, aucune preuve de ces faits extraor-

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.*

Digitized by Google

dinaires, si ce n'est la rumeur commune de ce temps-là et plusieurs tableaux qui sont restés longtemps appendus à son sépulcre.

Informée des miracles de l'homme de Dieu, la ville de Fano fit tous ses efforts pour avoir ses reliques (1). Elle employa même à cet effet le crédit et l'appui du duc d'Urbin, mais sans résultat. Les habitants de Castel-Duranti témoignèrent une grande vénération pour le Serviteur de Dieu qui était mort chez eux et refusèrent de céder ses précieuses dépouilles à sa ville natale. Ils les conservèrent avec grand honneur et fort religieusement. Arthur du Moustier, dans son martyrologe franciscain (2), parle de notre héros, à la date du 5 mars, en ces termes : « Le Bienheureux Confesseur Jean de Fano, mourut à Duranti, dans la Marche, tandis qu'il exerçait avec grande diligence son office de Provincial. Illustre par sa vie et par sa doctrine, il entra très saintement dans le repos éternel du Seigneur et opéra après sa mort beaucoup de miracles. »

P. DOMINIQUE DE CAYLUS.
O. M.C.

(1) *Ibid.*
(2) *Martyrologium franciscanum*, pag. 88.

Digitized by Google

L'ACTIVITÉ APPÉTITIVE DE L'AME
D'APRÈS LE BIENHEUREUX JEAN DUNS SCOT

La doctrine du Bienheureux Jean Duns Scot relative à nos énergies de tendance, ce que les anciens appelaient l'appétition ou la volition, a été exposée soit sous un faux jour, soit brièvement et à un point de vue spécial (1).

Nous voudrions, au cours de cette étude, exposer l'enseignement du Docteur Subtil d'une façon détaillée dans son enchainement systématique et en nous tenant aussi près que possible de son texte (2).

I. — L'APPÉTIT EN GÉNÉRAL

Dans tout être se trouve un « appétit », une tendance naturelle. Cet appétit naturel est l'inclination innée de tout être vers ce qui parfait sa nature, c'est-à-dire vers ce qui lui convient. Ainsi la pierre tend naturellement vers le centre de la terre.

Toutefois, pareille tendance n'est pas l'effet d'une faculté

(1) Voyez la littérature chez P. Minges O. F. M. *Ist Duns Scotus Indeterminist?* Münster 1905, et Sér. Belmond, Le rôle de la volonté dans la philosophie de Duns Scot. *Et. Franc.* XXV (1911), 449-468 ; 561-584. P. Deodatus M.a Baliaco, *Capitalia opera Beati J. Duns Scot* Le Havre 1908, 389-428. Cl. Baeumker, D. christl. Ph. d. M., *Die Kultur d. Gegenwart I 5a*, Leipzig-Berlin, 1913, 410-416. P. Alexandre Bertoni O. F. M. *Le Bienheureux Duns Scot.* Levanto 1917, 179-188, (Sur le P. Mattiussi S. I. et le P. Agost. Gemelli O. F. M., voyez p. 180, note 1.). Jos. Klein, *Intellekt und Wille als die nächsten Quellen der sittlichen Akte nach Duns Skotus.* Franz. Studien III (1916), VI (1919), VII (1920), VIII (7927), I. Carreras y Artau, *Ensayo sobre el voluntarismo de I. Duns Scot,* Gerona, 1923 et P. Ephrem Longpré O. F. M., La Philosophie du Bienheureux Duns Scot *Et. Franc.* XXXVI (1924) 36-62.

(2) Nous citons l'édition des œuvres du Bienheureux Duns Scot de Vivès : volume, page et colonne a ou b. Si aucune source n'est mentionnée nous avons en vue l'*Opus Oxoniense.* Les *Reportata* ont été désignés par Rp. et les *Quaest. Quodlibetales* par Q. (Ces œuvres sont des écrits authentiques).

Digitized by Google

d'une qualité différente de la pesanteur, sinon il faudrait admettre que cette qualité a une action sur le centre terrestre. Or quelle serait cette qualité ? Comment définir son action ? Il spéciale. La pierre ne tend pas au centre de la terre en vertu est impossible de le dire. La tendance naturelle de la pierre à tomber vers le centre de la terre n'est donc rien autre chose que la pesanteur et n'ajoute à la pierre qu'une relation avec le centre terrestre (1).

La tendance naturelle n'a pas d'acte particulier; elle est une inclination de l'être lui-même, une disposition nécessaire, immuable, orientée vers tout ce qui parfait la nature (2).

Il en va autrement de l'appétit proprement dit ou appétit élicite : celui-ci est l'acte (*elicere*, faire sortir, tirer de) d'une faculté spéciale de l'âme, faculté par laquelle un être qui connaît un objet le désire parce qu'il le trouve bon ou le fuit parce qu'il le regarde comme mauvais.

Selon que l'objet est connu par l'intelligence ou par les sens on distingue l'appétit sensible et l'appétit intellectuel, suprasensible, ou volonté (3).

II. — L'APPÉTIT SENSIBLE

Nous admettons l'existence d'un appétit sensible à cause des tendances que nous constatons dans les êtres doués de sensibilité

(1) Appetitus naturalis, non addit aliquam perfettionem super naturam absolutam, sed solum inclinationem ipsius naturae ad suam perfectionem. IV. d. 49. q. 10 n 11. 21, 379 a. Dico, quod appetitus naturalis in qualibet re generali nomine accipitur pro inclinatione naturali rei ad propriam perfectionem sicut lapis naturaliter inclinatur ad centrum ; et si in lapide talis inclinatio sit aliquid absolutum aliud a gravitate, tunc consequenter credo, quod naturalis inclinatio hominis, secundum quod homo, ad propriam perfectionem est aliud a voluntate libera. Sed primum credo falsum, quod inclinatio lapidis ad centrum sit aliquid absolutum aliud a gravitate et aliqua potentia, qua lapis habeat aliquam operationem in centrum, sicut aliqui imaginatur. Mirabilis enim esset illa operatio, cum non esset dare terminum illius, et esset actio transiens ; et cum centrum sit sibi conveniens, non agit actionem corruptivam ejus, nec etiam salvativam, quia non posset poni, qualis esset illa operatio, vel quis terminus illius ; ideo naturalis inclinatio lapidis nihil dicit ultra gravitatem lapidis nisi relationem. (III d. 17 n 3. 14, 654 a.)

(2) Motus naturalis non est aliquis actus elicitus, sed solum dicit inclinationem naturalem voluntatis in bonum et illud nihil reale aliud a voluntate dicit. (III. d. 18 n. 20. 14, 703 a.) Quod (appetitus naturalis voluntatis) appetit de necessitate, patet, quia natura non potest remanere natura, quin inclinetur ad suam perfectionem, quia si tollas illam inclinationem, tollis naturam. (IV. d. 49, q. 10, n. 3. 21, 318 bs.)

(3) Voluntas potest accipi sub propria ratione, vel sub ratione generali et nomine, sc. pro appetitu. Et secundo modo rationalis et irrationalis, sc. sensitivus... Voluntas addit super appetitum, qui est appetitus cum ratione liber. (III d. 17 n. 2. 14, 653 b.)

Digitized by Google

vers les choses connues par les sens et qui leur plaisent et en raison du plaisir qui en résulte (1).

§ 1. — *Nature de l'appétit sensible*

L'acte de l'appétit sensible suit la connaissance sensible et dépend d'elle (2). Le bien ou le mal individuel, singulier, perçu par les sens, tel est son objet.

Le bien est ici tout ce qui plaît et convient aux sens ; le mal tout ce qui leur déplait et répugne. Les divers mouvements d'appétition vers des objets agréables, de même que les mouvements d'aversion des objets désagréables, revêtent un caractère de nécessité ; ils entraînent l'être vivant.

L'herbe par exemple excite l'appétit du bœuf qui désire sa nourriture et s'approche. Mais qu'il trouve quelque chose qui excite davantage son appétit, il laissera l'herbe : il est nécessairement conduit vers l'objet qui lui plaît davantage.

L'appétit sensible ne se détermine donc pas lui-même à agir dans un sens plutôt que dans un autre ; il est entièrement déterminé par l'objet perçu (3).

L'appétit sensible est esclave.

§ 2. — *L'appétit concupiscible et l'appétit irascible.*

L'appétit sensible se compose de deux puissances réellement distinctes l'une de l'autre, l'*appétit concupiscible* et l'*appétit irascible.*

(1) Possumus distinguere potentiam, qua anima potest hoc apprehendere, et qua inclinatur in hoc... et ita sicut sensui per se attribuimus apprehendere, ita videtur quod sic inclinari, ita sc. quod determinatio talis inclinationis sequens apprehensionem conveniat appetitui sensitivo. Nam propter nihil, aliud ponimus appetitum sensitivum, quam propter talem inclinationem (in perfectivum extrinsecum) ejus terminationem sive delectationem consequentem apprehensionem. (III. d. 15 n. 10. 14. 573 bs.)

(2) Actus appetitus sensitivi sequitur actum cognoscendi. (I. d. 1 q. 5 n. 5. 8. 384 b.)

(3) Sensus secundum communiter loquentes cognoscit singulare et intellectus universale ; ideo appetitus sensitivus habet pro objecto bonum ut nunc, id est bonum singulare conditionibus individuantibus. (III. d. 33 n. 6. 15, 443 a.) Natura facit aliquid esse disconveniens appetitui sensitivo, (IV. d. 44. q. 3 n. 9. 20, 257 b.) Bos videt herbam, quæ movet appetitum suum, et ex illo appetitu movetur progressive ad herbam ; sed si in motu illo occurrit objectum magis delectabile, fortius movens appetitum, tunc sistitur a primo motu, et tamen non libere, quia necessario movetur ab illo majori delectabili occurente, quamquam casualiter occurat' (II. d. 25 n. 8. 13, 202 a s ; de plus n. 21. 220 b.) Appetitus sensitivus non ducit, sed ducitur, i. e. non dominatur actioni suæ, quod est ducere, sed respectu actionis suæ determinatur ab agente ad certam operationem, et hoc est duci. (I. d. 17 q. 3 n. 8. 10, 61 b.)

Digitized by Google

L'appétit concupiscible a pour objet les choses en tant qu'elles conviennent ou ne conviennent pas aux sens et provoquent immédiatement un mouvement de désir ou d'aversion et un état de plaisir ou de déplaisir.

L'objet de l'appétit irascible par contre est la difficulté à surmonter pour parvenir à ce qui plaît. Cet appétit est appelé *irascible* parce que son acte le plus caractéristique est la colère et, comme au dire du Philosophe, la colère comporte le désir de la vengeance. L'acte irascible a pour objet propre l'obstacle contre lequel l'animal se révolte et dont il veut tirer vengeance. Il ne pousse pas à détester comme l'appétit concupiscible ce qui est désagréable, mais à l'éloigner par la force (1).

L'acte de colère est incomplet quand l'animal n'a que le simple désir de se venger et ne passe pas à l'acte ; il est complet quand l'irascibilité atteint son but. (III. d. 34, n. 10. 15, 496 b.)

Scot parle de l'appétit irascible comme d'une seule puissance tandis qu'il distingue dans l'appétit concupiscible autant de facultés qu'il y a de sens. Le sens de la vue par exemple diffère des autres sens externes. Or le plaisir ou le déplaisir, le désir ou l'aversion qui naissent de la perception visuelle diffèrent du plaisir ou du déplaisir, du désir ou de l'aversion qu'entraînent les perceptions des autres sens.

Il est vrai, on regarde d'ordinaire l'appétit concupiscible comme une seule faculté dépendant de l'imagination. Or, de même que l'imagination se représente les objets présents ou

(1) Concupiscibile respicit illud, quod ex se natum est esse conveniens vel disconveniens, ita quod nullo alio posito circa ipsum nisi sola apprehensione facta, natus est sequi actus delectandi vel tristandi, sive prosequendi vel fugiendi, quantum est ex parte ejus ; talia non respicit irascibilis. Actus enim irascibilis est irasci, quod secundum Philosophum 2 Rhetoricorum est appetere vindictam secundum rationem apparentem propter apparentem parvipensionem ; igitur objectum irascibilis est vindicare vel verius, si hoc est actus ejus, vindicabile seu punibile, quod posset dici irascitivum vel usitatiori modo loquendi offendens ; quod offendens non dicitur statim disconveniens concupiscibili, sed quia impedit illud, quod est primo conveniens appetitui, puta gustativo canis, ut cibum, ideo concupiscitur primo; prohibens autem cibum et removens offendit animal concupiscens ; objectum igitur irascibilis est tale offendens, circa quod irascibilis habet quoddam nolle ; non quidem proprie refugientis, sicut concupiscibilis nolens refugit, sed magis respuentis sive repellentis, (III. d. 34 n. 10. 15, 496 a. s.) Omnis potentia appetitiva consequens in actu suo actum apprehensivæ, primo appetit delectabile convenientissimum suae cognitivae vel delectationem in tali delectabili, quia in tali appetibili maxime quietatur. Quod patet de appetitu consequente apprehensionem gustus. vel auditus, vel tactus, quia quilibet talis maxime appetit objectum convenientissimum potentiae cognitivae, cujus actum sequitur in appetendo, (II. d. 6, q. 2, n. 5. 12, 349 a. s.)

Digitized by Google

absents de tous les sens et en jouit s'ils plaisent et en souffre s'ils déplaisent à son appétit, de même convient-il de distinguer autant d'appétits particuliers qu'il y a de sens ou moyens de connaître ; la raison en effet est la même de distinguer les puissances d'appétition et les pouvoirs de connaître (1).

Chacune de ces puissances d'appétition ne peut du reste se porter que vers les objets qui correspondent au sens dont elle dépend : l'appétit visuel par exemple convoite ou évite uniquement les choses visibles (2).

L'organe de chacune des puissances concupiscibles est lié à l'organe du sens correspondant et à cause de leur connexion, le sens et l'appétit sont regardés comme une seule faculté. Ils sont en effet plus étroitement unis entre eux que ne le sont l'acte d'appétition et le plaisir qu'il provoque, deux choses pourtant qui au dire du Philosophe ne peuvent être séparées (3). C'est la la raison pour laquelle Scot appelle la jouissance sexuelle une délectation du toucher (III. d. 15, n. 16; 14, 586b). Il dit, d'une part, que la douceur a son siège non dans le sens mais dans l'appétit, d'autre part, que la perception convenable d'un objet proportionné procure une jouissance comme la perception d'un objet disproportionné cause une douleur dans le sens lui-même.

(1) In ipso (in Christo), sicut in nobis, fuerunt tot appetitus distincti, quot sunt potentiae apprehensivae in nobis, quia sicut alia apprehensio est gustus et visus et tactus et odoratus, ita est alia inclinatio et delectatio consequens hanc apprehensionem et illam ; communiter tamen loquimur de appetitu sensibili sicut de uno, et ille est, qui sequitur virtutem imaginativam ; et sicut illa virtus imaginativa imaginatur objecta omnium sensuum, et in praesentia illorum et absentia, ita suo appetitu delectatur in illis, si sint convenientia, vel dolet de illis, si sint disconvenientia. Sed sicut non obstante, quod virtus imaginativa sic posset imaginari objecta omnium sensuum tam in praesentia quam in absentia, nihilominus tamen ponimus alios sensus particulares et eorum apprehensiones particularium objectorum distinctorum; sic non obstante quod ille appetitus consequens imaginativam possit appetere convenientia omnis sensus particularis et non appetere disconvenientia, oportet praeter illum ponere appetitus distinctos particulares, et est eadem necessitas ponendi appetitus distinctos sicut apprehensivas distinctas (III. d. 17, n. 2. 14, 653 bs. cf. III, d. 15, n. 10. 14, 573 bs. (La « virtus imaginativa » complete n'est pas seulement appréhension mais encore appétition, II. d. 41, n. 4. 13. 436 a. et II. d. 42, q. n. 4. 13, 471 bs.)

(2) Quilibet appetitus organicus vel materialis determinatur ad certum genus appetibilium sibi conveniens, ita quod illud apprehensum non potest non convenire. nec appetitus non approbare. (IV. d. 43, q. 2, n. 12. 20, 43 a.) Appetitus visivus sequitur visum et ejus inclinationem... Appetitus visivus non potest appetere nisi visibile. (II. d. 6. q. 2 n. 8. 12, 354 a.)

(3) Virtus cognitiva et sua propria appetitiva propter propinquitatem accipiuntur tamquam una potentia ; sunt enim inseparabilius conjuncta quam operatio et delectatio. quas Philosophus 10. Ethic. dicit non posse ab invicem separari, et ideo videntur eadem. (III. d. 15, n. 11. 14, 574 b.)

Digitized by Google

Aussi, « plus le toucher est sain et développé, plus les objets dont l'action est poussée à l'extrême lui répugnent » (4).

L'organe de l'appétit concupiscible n'est pas le cœur. L'activité de l'appétit concupiscible se manifeste souvent par les mouvements du cœur. Cependant le cœur ne peut être regardé comme l'organe de cet appétit. Le cœur en effet se resserre sous l'influence de la douleur et se dilate dans la joie. Mais si le cœur se dilatait à chaque impression de joie et se resserrait à tout sentiment douloureux, il faudrait en conclure que jamais ni à aucun degré nous ne pourrions ressentir en même temps du plaisir et de la douleur. Ainsi un malade ne pourrait ressentir du plaisir d'une nourriture savoureuse (5). Or les faits prouvent le contraire. Il peut donc y avoir une certaine activité de l'appétit concupiscible sans coopération du cœur et celui-ci n'est pas l'organe de cet appétit.

Scot ne se prononce pas au sujet de l'organe de l'appétit irascible. Toutefois il enseigne que cet organe est distinct de l'organe de l'appétit concupiscible et n'est pas le cœur non plus. En effet à la douleur de l'irascible répond parfois une chaleur croissante dans la région du cœur dûe probablement à une dilatation de cet organe, tandis que la douleur de l'appétit concupiscible resserre le cœur. Or si le cœur était l'organe des deux appétits, la douleur de l'un et de l'autre ne pourrait le mouvoir dans un sens aussi opposé. Il faut donc qu'ils aient des organes différents et qu'ils soient deux puissances réellement distinctes (6).

(4) Dolor non causatur in ipo sensu, sed in appetitu sensitivo. (IV. d. 44, q. 3 n. 8. 20, 257 a.) Sicut objecti proportionati sensui proportionata receptio delectat sensum, ita objecti improportionati et improportionabilis receptio affligit sensum. (Rp. IV. d. 44. q. 3, n, 14, 24, 549 b.) Quanto tactus est melior et complexio reducta ad medium, tanto magis sibi repugnat extremum. (Rp. III. d. 15 n. 3. 23, 362 b.)

(5) On pourrait objecter « Ad gaudium sequitur dilatatio cordio, ad tristitiam constrictio ; idem non potest simul moveri motibus contrariis ». Scot répond : « Vel major fuit (in Christo) delectatio quam tristitia, et tunc magis delectabatur cor ; vel esto, quod illa essent aequalia, nec constringeretur, nec dilataretur. Unde eadem ratio concluderet, quod homo non posset simul gaudere nec tristari de diversis objectis in nullo gradu. (Rp.III,d. 15. n. 1 et 12. 23, 361 b et 366 b ; confr. III, d. 15. n. 36. 14. 616 b.)

(6) Dolor concupiscibilis fit cum alia mutatione organi in parte sensitiva quam dolor irascibilis, quia ille concupiscibilis est cum restrictione, sicut delectatio opposita fit cum dilatatione ; dolor autem irascibilis fit cum calefactione, quae est accensus sanguinis circa cor. Et ex hoc sequitur, quod irascibilis et concupiscibilis in parte sensitiva habent diversa organa, quia idem non potest moveri simul diversis motibus talibus. (III. d. 34,n. 12. 15. 497 b.) Necesse est ponere, si (concupiscibilis et irascibilis) sint in parte sensitiva, quod sint diversae potentiae habentes diversa organa, quia ex passionibus hujusmodi appetituum fit alteratio ex organis eorum, secundum quod cor ex tristitia constringitur vel gaudio dilatatur. Unde, cum ali-

Digitized by Google

§ 3. — *Les Passions de l'appétit sensitif*

Scot ne signale comme passions de l'appétit sensitif que le plaisir et la douleur, c'est-à-dire la joie et la tristesse improprement dite, puisque la joie et la tristesse ne conviennent à proprement parler qu'à l'appétit raisonnable (1).

I. — *Le plaisir et la douleur de l'appétit concupiscible,* tiennent à la perception d'objets qui conviennent ou ne conviennent pas aux sens (2).

Car nos sens éprouvent de la propension et de l'aversion pour les choses dans la mesure ou celles-ci leur sont adaptées ou leur nuisent. Pareille convenance ou opposition a sa raison aussi bien dans la nature même des sens que dans celle de leur objet; et le plaisir résulte de la perception d'un objet qui par nature convient aux sens comme la douleur de la perception d'un objet qui ne leur convient pas par nature.

Le plaisir et la douleur sont appelés « passions » parce qu'ils échappent à toute libre détermination. Toutefois ils appartiennent plutôt à la catégorie de la qualité qu'à celle de la passion. N'appelle-t-on pas pareillement la perception intellectuelle une action bien qu'elle soit plutôt, elle aussi, une qualité ?

Cependant, ailleurs Scot appelle ces passions un acte, « actus » : « *Natus est sequi actus delectandi vel tristandi, sive prosequendi vel fugiendi.* » (III. d. 34, n. 10. 15, 496 a.) Mais il ne faut pas prendre ce mot à la lettre, pas plus que l' « actio » de l'intelligence. Comme le contexte l'insinue, il s'agit d'un *état* de la faculté appétitive (3).

Mais à qui faut-il attribuer les états de jouissance et de peine ?

quando actus concupiscibilis inferat delectationem, conclusione consequentis actus irascibilis infert tristitiam, et sic consequuntur alterationes oppositae, quae non possent simul poni in eodem, et ideo in sensu sunt diversæ potentiae habentes diversa organa. (Rp. III. d. 33 n. 26. 23, 521 b s.)

(1) Dolor est passio consequens apprehensionem et in appetitu sensitivo, tristitia autem proprie est in intellectivo aut in voluntate. (IV. d. 44 q. 2, n. 5. 20, 216 b.) La joie est elle aussi une passion de la volonté comme la suite le montrera.

(2) Concupiscibile respicit illud, quod ex se natum est esse conveniens, ita quod nullo alio posito circa ipsum nisi apprehensione facta natus est sequi actus delectandi vel tristandi. (III. d. 34, n. 10. 15, 496 a.)

(3) Conveniens dicitur illud, ad quod sensus inclinatur ut ad aliquod perfectivum extrinsecum; et disconveniens, a quo declinat, ut a corruptivo et offensivo extrinseco. Nec est alia ratio, quare visus inclinatur sic ad album, nisi quia talis visus est talis natura et album talis... Hunc autem respectum fundatum in absolutis istis sequitur approximatio, quæ tunc est maxima, quando album in se præsens et ut praesens videtur a visu vel percipitur. Ex hac autem approximatione sequitur, quod illud, quod inclinatur, recipiat a perfectivo illo, ad quod inclinatur, aliquam perfectionem, quæ perfectio dicitur delectatio, quæ, quia non est in potestate passivi in præ-

Digitized by Google

Au sens ou à la faculté appétitive ? A cause de leur union indissoluble, Scot considère, avons-nous dit, le sens et son appétit comme une seule puissance. C'est à elle qu'il attribue les états de plaisir et de douleur. Mais la perception de l'objet appartient à proprement parler au sens, faculté de connaissance, le plaisir et la douleur à l'appétit dont ils sont les formes accidentelles, le terme où va son action. Avicenne prétend que c'est le sens qui éprouve le plaisir et la douleur, mais il faut entendre par là le sens avec sa faculté d'appétition, sans laquelle d'ailleurs il ne serait qu'imparfaitement uni à l'objet qui l'occupe (1).

Pour qu'un objet excite du plaisir, il faut d'abord qu'il convienne, qu'il soit proportionné, et qu'il soit perçu d'une façon proportionnée et convenable. Aussi ne doit-il pas agir sur les sens avec trop de force ou se trouver à une distance trop consi-

sentia agentis, dicitur esse passio, licet sit vere qualitas, et non de genere passionis, ut est prædicamentum, ut alias dictum fuit ; sicut propter similem rationem dicitur ipsa intellectio actio, licet sit vere qualitas ; et sicut intellectio habet aliquid aliud præter illam rationem, sc. quod respicit objectum ut actio, ita et illud respicit causam effectivam, a qua est sicut passio, ita quod ex istis duobus dicitur, quod hoc est actio et illud passio. Ratio igitur causandi delectationem istam non est convenientia, quæ fuit relatio in objecto, nec etiam præsentia per perceptionem, quæ est alia relatio quasi approximatio agentis ad passum ; sed sola forma absoluta, super quam fundabatur relatio objecti, est ratio causandi istud absolutum, quod est delectatio in illo absoluto, quod inclinabatur ad hoc absolutum, ut ad perfectivum extrinsecum. Ita etiam per oppositum de dolore, quia absolutum, quod inclinatur ad absolutum conveniens, declinat ab absoluto corruptivo, quod dicitur disconveniens, ut refertur ad potentiam, et si secundo sequitur approximatio, tunc tertio sequitur ex hoc impressio hujus passionis, quæ est dolor, quæ est contra inclinationem ipsius recipientis, ut forma intrinseca, sicut activum est contra ejus inclinationem, ut extrinsecum. (III. d. 15, n. 8 s. 14, 572 bss., natura facit aliquid esse disconveniens appetitui sensitivo, quia illud vel concomitans illud communiter est corruptivum naturae. IV, d. 44 q. 3 n. 9. 20, 257 b.)

(1) Si quæritur, cui imprimitur illa forma, quæ est delectatio, vel illa, quæ est dolor, et cujus sit talis inclinatio in anima, an sc. sensitivæ vel appetitivæ ?

Respondeo, possumus distinguere potentiam, qua anima potest hoc apprehendere, et qua inclinatur in hoc ut in perfectivum extrinsecum, quæ inclinatio nata est terminari apprehensione sola praecedente, et ita sicut sensui per se attribuimus apprehendere, ita videtur, quod sic inclinari, ita sc. quod determinatio talis inclinationis sequens apprehensionem conveniat appetitui sensitivo. Nam propter nihil aliud pronimus appetitum sensitivum quam propter talem inclinationem et ejus terminationem sive delectationem consequentem apprehensionem ; et ita cum ejusdem potentiæ sit forma terminans, cujus erat inclinari, delectatio erit in appetitu, qui inclinabatur... Quod igitur dicit Avicenna 8. Metaph., quod delectatio est coniunctio cujuslibet virtutis cum convenienti, accipit ibi virtutem, ut includit cognitivam et appetitivam suam propriam, quia quælibit virtus cognitiva habet suam propriam appetitivam, nec potest perfecte conjungi cum convenienti, nisi secundum utramque conjungatur, et propter propinquitatem accipiuntur tamquam una potentia. (III. d. 15, n. 10 s. 14, 573 bss.)

Digitized by Google

dérable pour qu'un effort trop grand soit nécessaire pour l'atteindre. Sinon il n'y a pas plaisir mais douleur (1).

Il faut donc aussi que l'objet convenant ou disconvenant soit perçu, qu'il y ait action intentionnelle de l'objet sur le sens, en faisant dans le sens une image (intentio) de l'objet. Il n'est pas nécessaire que l'objet exerce une action réelle sur le sens provoquant une modification réelle de son organe. Il suffit que l'objet influence intentionnellement le sens en y excitant la perception. On peut le voir à la façon dont la main transie de froid éprouve une vive souffrance par le seul fait d'être approchée du feu. L'action réelle du feu sur la main est minime ou nulle. Car la main et l'organe du toucher dans la main ne sont pas encore réchauffés. Et cependant l'action intentionnelle qui excite dans le toucher la perception du feu provoque une grande souffrance (2).

D'ailleurs une précision s'impose lorsqu'il s'agit du toucher. Car c'est par le toucher que l'être sensible connaît les objets nuisibles. Ce qui convient à l'organe du toucher, convient à la nature et ce qui nuit à l'organe du toucher, nuit à la nature de l'être sensible. Les objets exercent ordinairement une action réelle sur l'organe du toucher, quand ils provoquent plaisir ou douleur. Mais là encore cette action réelle n'est pas toujours nécessaire. Au contraire quand le plaisir ou déplaisir naîssent dans les autres sens, l'objet n'a pas fait ordinairement dans leurs organes une modification réelle, qui soit salutaire ou nuisible à la nature de l'être sensible, surtout dans le cas de la vue ou de l'ouïe (3).

(1) Sicut objecti proportionati sensui proportionata receptio delectat sensum, ita objecti improportionati et improportionabilis receptio affligit sensum. (Rp. IV. d. 44 q. 3 n. 14. 24, 549 b.) Operatio non proportionata non est delectabilis ; talis est sensatio objecti excellentis ; nec mirum, quia operatio non est delectabilis nisi quia circa objectum delectabile. (IV. d. 44, q. 3 n. 8. 20, 257 b.)

(2) Sola intentionalis (actio) sufficit ad causandum dolorem ; sola autem realis sine intentionali non sufficeret ad hoc. Secunda pars est manifesta, licet lignum calefiat quantumcumque excessive, tamen non dolet. Prima probatur, quia excellens sensibile, ut excellens sensibile, natum est inferre dolorem, quia est disconveniens inquantum tale, et tamen inquantum excellens sensibile non immutat nisi intentionaliter. Licet enim alia immutio realis concomitetur, quia dissolvitur orga a media proportione, in qua consistit, tamen si sine illa actione esset objectum disconveniens sensatum, sequeretur dolor. Hoc etiam probatur, quia aliquando, ubi est modica vel nulla immutatio realis, est magnus dolor propter immutationem intentionalem, sicut si manus fuerit excessive frigefacta ex contactu nivis vel glaciei, si statim approximetur igni, est ibi vehemens dolor ab illo objecto immutante, et tamen modica vel nulla actio realis a calido in manu propter excellentiam contrarii, sc. frigoris, in ipso passo. (IV. d. 44, q. 3, n. 3. 20, 251 a.)

(3) Solus sensus tactus datus est animali a natura, ut per ipsum percipiat corruptiva naturæ et ea fugiat, et ibi concomitatur conveniens et disconveniens naturæ

Digitized by Google

Enfin le plaisir et la douleur exigent l'intervention du sens interne, sens commun, que Scot identifie réellement avec l'imagination. Le sens interne doit avoir une certaine connaissance que les objets convenants ou disconvenants influencent intentionnellement les sens externes. Alors les passions se lèvent dans l'appétit des sens externes et dans l'appétit du sens interne (1).

Nous avons déjà vu que d'après Scot, les impressions de joie ou de peine qu'éprouve l'appétit des sens externes concordent avec celles de l'appétit du sens interne : « de même que l'imagination se représente les objets présents ou absents des autres sens, de même par son appétit elle en jouit s'ils conviennent, elle en souffre s'ils ne conviennent pas ». (III. d. 17, n. 2. 14, 653 b.)

Malgré cela la douleur ou le plaisir qui résulte de l'activité des sens externes ne sont pas les mêmes que ceux qui résultent de l'activité de l'imagination, sinon la douleur ressentie en rêve et la douleur ressentie dans l'état de veille seraient les mêmes (2).

Quant à leur degré, les passions peuvent être fortes ou faibles, mais un plaisir extrême exclut toute tristesse, de même qu'une douleur excessive éloigne de tout objet fût-il très agréable (3).

Une douleur extrême peut causer la mort, parce qu'elle

et sensui, ut sensus, et sic concomitantur ibi duæ immutationes, quarum tamen una est alterius rationis ab altera, et posset illa, quæ est sensibilis in sensum, esse sine alia et e converso. III. q. 15, n. 6. 14, 569 b. Sicut aliquod objectum, inquantum objectum, hoc est intentionaliter motivum, est conveniens, ita causat posita sensatione delectationem in appetitu sensitivo. Unde non est facile in omni delectatione, saltem visus et auditus, fingere immutationem aliquam realem ad salutem ipsius suppositi. Eodem modo, licet immutationem intentionalem objecti disconvenientis concomitetur alia immutatio realis disconveniens naturæ (quod forte non est verum de visu et auditu), sequitur dolor causatus ab illo objecto sensato, ut sensato, in appetitu sensitivo. (IV. d. 44. q. 3, n. 3. 20, 251 as.; voyez aussi n. 9. 257 b.)

(1) Hoc confirmatur per Damascenum lib. 2. cap. 22. animalium passionum terminus, i. e. definitio, est iste : « Passio est motus appetitivæ virtutis sensibilis in imaginatione boni et mali » ; « sensibilis » ponitur pro perceptibili, quia sensibilis non perceptibilis non dicitur proprie passio animalis; « in imaginatione boni et mali » ponitur ut causa, quia illud absolutum, quod est bonum vel malum, quod dicitur conveniens vel disconveniens, est causa hujus passionis ; imaginatio, i. e. sensatio in communi, est quasi approximatio agentis ad passum. (III. d. 15,n. 10. 14, 574 a.)

(2) Dolor est effectus sensationis vel objecti nonnisi sensati... Imaginatio non est causa doloris ejusdem secundum speciem, cujus causa est sensatio exterior, alioquin somnians doleret dolore ejusdem speciei cum dolore vigilantis... (IV. d. 10, q. 5, n. 4. 17, 256 b ; Rp. IV. d. 10 q. 5 n. 5. 24, 79 b.)

(3) Passiones natæ sunt esse diminutæ vel excessivæ (III. d. 26, n. 5. 15' 325 b.) Delectatio excellens (sensibilis) excludit tristitiam quamcumque 7. Ethic. IV. d, 44, q. 3, n. 8. 20, 257 a. Communiter sunt potentiæ ordinatæ, ita quod vehemens passio in parte inferiori alicujus nocivi, retrahit appetitum a vehementi delectabili. Rp. III. d. 15 n. 3. 23, 362 b.

Digitized by Google

trouble les dispositions du corps requises par la vie. Comment cela ? Scot dit que l'explication demanderait que l'on montrât comment l'imagination et l'appétit sensitif influencent les qualités naturelles des organes du corps (8).

II. — *Le plaisir et la douleur de l'appétit irascible.* La colère s'accompagne d'une tristesse de l'appétit concupiscible et de l'appétit irascible. Mais la tristesse de l'appétit irascible n'apparaît que s'il n'a pas encore atteint son but, la vengeance. S'il y arrive, la colère est au contraire suivie d'un grand plaisir et c'est ce qui fait dire à Aristote que « la colère de l'homme est comme du miel ». La tristesse propre de l'appétit irascible vient de ce qu'il n'a pas actuellement écarté l'obstacle qui le sépare de ce qui est bon au sens, celle de l'appétit concupiscible de ce qu'il ne peut jouir de ce qui est bon. L'obstacle fait que l'objet n'est pas proportionné au sens ; et la perception d'un objet non proportionné cause la douleur. L'une diffère donc de l'autre. Aussi une grande douleur de la concupiscibilité se manifeste autrement dans le cœur que la grande douleur de l'irascibilité, comme nous l'avons déjà vu (9).

Werne P. Dr Hubert KLUG, O. M. CAP.

(8) Quandoque ut in pluribus ad dolorem excessivum sequitur mors, quia sequitur improportio illius qualitatis naturalis requisitæ ad vitam ; et modum ponere, requireret declarare, quomodo virtus phantastica et appetitus possunt habere actionem in qualitates naturales. (IV. d. 44, q. 3 n. 6. 20, 254 a.)

(9) Semper irasci est cum tristitia, non tantum concupiscibilis, sed etiam cum tristitia irascibilis, et hoc non nisi, tunc quando irascibilis habet actum imperfectum, quando sc. desiderat vindicare, sed non vindicat. Quando autem actu vindicat, tunc actus ejus est perfectus, assimilatus fruitioni ex parte concupiscibilis, et tunc irasci irascibilis est sine tristitia, imo est cum magna delectatione propria secundum Aristotelem. 2. Rhetoric « Ira viris quasi mel.»... Semper quando irascibilis habet actum, suum, sunt ibi duo nolita, unum concupiscibilis et aliud irascibilis, ut in exemplo posito nolitum concupiscibilis est carere cibo, ex qua nolitione sequitur in concupiscibili tristitia, quæ quasi refugit nolitum et non repellit. Est etiam ibi aliud nolitum, sc., illud, quod aufert cibum, et illud est nolitum ab irascibili non actu refugitivo, sed repulsivo ; et dum non actualiter repellitur, est tristitia propria irascibilis. Patet autem quod isti dolores, sc. irascibilis et concupiscibilis, non sunt idem dolor, quia si offendens illud offeratur sub ratione impossibilis repellendi, erit major tristitia in concupiscibili, et tamen non erit proprie ira ; nullius enim maxime timens irascitur secundum Philosophum 2. Rhetoric. Et tamen timens quanto magis timet, tanto majorem timorem habet ipsius concupiscibilis refugientis, quod timetur; et licet aliquando doleat irascibilis, de non posse vindicare, quando sc. non est potestas vindicandi, tamen de alio dolet concupiscibilis, sc. de carentia objecti concupiti. Dolor etiam concupiscibilis fit cum alia mutatione organi in parte sensitiva quam dolor irascibilis, quia ille concupiscibilis est cum restrictione, sicut delectatio opposita fit cum dilatatione (cordis). (III. d. 34, n. 10 ss. 15, 496 bss.) Dans le texte, Scot ne parle pas seulement de la concupiscibilité et de l'irascibilité sensitives considérées en soi, mais aussi de la concupiscibilité et de l'irascibilité sensitives qui sont conjointes aux mouvements de la volonté.

Digitized by Google

MÉLANGES

I

SAINT JEAN DE LA CROIX ET LE PROBLÈME DE L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE (1)

Il n'y a pas longtemps, Mgr Landrieux publiait un charmant ouvrage, *Sur les pas de saint Jean de la Croix*. Voici maintenant un volume énorme, quant à la quantité et quant à la qualité, sur le même docteur mystique espagnol. C'est le sujet d'une thèse soutenue le 21 novembre 1924 à l'Université de Paris, en Sorbonne.

Au fait, on n'a jamais poussé les études si loin, ni en ce qui concerne la vie, ni en ce qui regarde les écrits de saint Jean de la Croix.

M. Baruzi nous le montre vivant dans la pauvreté, pendant la période de sa jeunesse, puis infirmier d'un hopital à Medina del Campo depuis l'âge de quatorze ans jusqu'à vingt. Son intelligence le fait remarquer et lui procure de suivre les cours du P. J. Bonifacio, jésuite. En 1563, à vingt ans, Jean de Yepes entre chez les Carmes sous le nom de F. Jean de Saint-Mathias. En 1564, il suit les cours de l'Université de Salamanque jusqu'en 1568. La lutte était alors vive dans l'enseignement entre le parler latin et le parler castillan. On offrait aux étudiants le livre du Maître des Sentences, la *Somme Théologique,* un commentaire de la Bible ; il y avait aussi une chaire scotiste et une chaire de logique nominaliste. Précédemment ils avaient pris connaissance de la Logique et de la Physique d'Aristote, de son

(1) Par Jean Baruzy, docteur ès lettres. Paris, Alcan. 1924, in-8 de VII-790 pages (Bibl. de philosophie contemporaine). — APHORISMES DE SAINT JEAN DE LA CROIX. Texte établi et traduit d'après le manuscrit autographe d'Andujar et précédé d'une introduction par le même. Bordeaux. Feret. 1924, in-8 de XXVII-81 pages. Trois planches hors-texte (Bibl. des Hautes Etudes hispaniques, fasc. IX).

Digitized by Google

Ethique et de sa Politique. Des indices positifs nous portent à croire que dans la bibliothèque de son couvent, le religieux carme pouvait lire le *De vita contemplativa* de Philon, Hugues et Richard de Saint-Victor, saint Bonaventure, Tauler, Ruysbroeck, Harphius, Gerson, saint Laurent Justinien, et aussi ce curieux traité de François Pétrarque « *de vita solitaria* » certainement traduit en castillan des 1553 et où saint François est considéré comme le maître de la solitude dans ses trois états : solitude du lieu, solitude du temps, solitude de la voie (c'est-à-dire solitude fondamentale et essentielle de la profonde contemplation).

Le jeune religieux pense alors à se faire chartreux. Mais en septembre 1567 il rencontre sainte Térèse. Elle lui demande de l'aider dans son projet de fonder un monastère de Carmes réformés. « Il me donna sa parole, ajouta-t-elle, à condition qu'il n'eût pas à « attendre longtemps. »

On sait le reste. Jean de Saint-Mathias devient Jean de la Croix. Dès 1568, il est à Duruclo, en 1570 à Mancera. Ses ennemis, les Mitigés, l'enferment à Tolède le 4 décembre 1577. Il s'échappe le 16 août 1578. De 1578 à 1586 il écrit ses livres, ses poèmes.

Le P. Nicolas Doria, provincial, de sa propre initiative ou poussé par Philippe II, on ne sait, entrave alors l'œuvre térésienne. D'une part il divise le Carmel réformé en provinces, et fragmente ainsi une œuvre que Térèse voulait maintenir une. D'autre part il subordonne les Carmélites aux Carmes, privant ces dernières d'une liberté à laquelle elles tenaient comme à la prunelle de leurs yeux, poussées sur ce point par sainte Térèse et par saint Jean de la Croix (1). En 1588 et 1589, la lutte est des plus vives.

Et pourtant, malgré les charges, malgré les soucis, saint Jean de la Croix en revient toujours à cette pleine possession de soi-même qui lui fait écrire le 6 juillet 1591 : « Y adonde no hay amor, ponga amor y sacara amor. — Et là où il n'y a pas d'amour, mettez l'amour et vous extrairez l'amour. » (Baruzi, p. 224).

Il meurt le 14 décembre 1591.

On pense bien qu'après avoir fouillé à ce point la vie de saint Jean de la Croix, M. Baruzi expose magistralement la synthèse doctrinale de ce grand docteur. Il y a en effet relation entre la vie, l'expérience et la doctrine. Et nous comprenons mieux comment Jean de la Croix, logicien de la mystique, comme Ignace de Loyala l'est de l'ascétique, déclare que le premier pas dans la voie de la contemplation, c'est la négation, c'est la nuit obscure, le privation du goût de l'appétit en

(1) Les Constitutions de sainte Thérèse ont été imprimées en 1581 et en 1588. Un exemplaire de l'édition de 1581 est au Carmel de Bruxelles ; et un de l'édition de 1588 au Premier monastère de Paris. Les Constitutions furent approuvées par Pie IV le 18 juin 1565 et par Sixte-Quint le 5 juin 1590. Ce sont ces Constitutions gardées par Anne de Jésus et les Carmélites françaises que N. Doria modifia profondément en 1592.

Digitized by Google

toutes choses, plaisirs naturels ou jouissances naturelles, nuit des sens et nuit de l'entendement.

Il écrit dans *la Montée du Carmel :*

« Que l'homme tente de s'incliner non au plus facile, mais au plus difficile. Non au plus savoureux, mais au plus insipide. Non à ce qui est le plus plaisant, mais à ce qui déplait. Non à ce qui est repos, mais à ce qui est épreuve. Non au plus haut ni au plus précieux, mais au plus bas et au plus méprisé. Non à ce qui est vouloir quelque chose, mais à ne vouloir rien. »

Ou encore :

« Pour arriver à goûter tout, ne désire avoir goût en rien. Pour arriver à savoir tout, ne dérire savoir quelque chose en rien. Pour arriver à posséder tout, ne dèsire posséder quelque chose en rien. Pour arriver à être tout, ne désire être quelque chose en rien... Pour arriver à ce que tu n'es pas, tu dois aller par où tu n'es pas... Quand tu t'arrêtes en quelque chose, tu cesses de te précipiter dans le tout. »

Au contenplatif il ne faut plus de formes ni d'images, car ces formes et ces images seraient intermédiaires entre lui et Dieu, et par conséquent des obstacles à l'union de l'âme avec Dieu.

La Foi est un abîme. Elle est pure, elle est obscure, elle est au dessus de toute donnée perceptible (p. 471). Le contemplatif y arrive après avoir fait la critique de toutes ses appréhensions. D'où sort la contemplation nue, la vie en Dieu, puis le recouvrement en Dieu des choses que l'âme a d'abord rejetées par la nuit obscure, et qu'elle aime passionément en Lui seul.

Doctrine sublime que Jean de la Croix exprime dans un langage au plus haut point lyrique et que seul un poète peut inventer.

J'aurais dû dire en commençant que pour arriver à ce résultat d'une si magistrale exposition, M. Baruzi a fait la critique de la vie de saint Jean de la Croix et de ses œuvres. Il nous signale en particulier les manuscrits inédits contenant les témoignages du procès de Béatification, possédés par la bibliothèque nationale de Madrid ; puis les mss. du P. Andrès de la Incarnacion (même bibliothèque) relatifs à la critique du texte des œuvres de saint Jean de la Croix.

II. Il a lui-même apporté sa belle contribution dans son volume des *Aphorismes* en publiant — texte et traduction française — un manuscrit autographe du saint : le manuscrit conservé à l'église de Santa Maria la Major d'Andujar. Que ce soit bien un autographe, il n'y a pas à en douter si l'on rapproche ce texte des lettres autographes connues de saint Jean de la Croix.

Ce texte est abondamment annoté par M. Baruzi, et il y a précisément (p. 57), une de ces phrases qui, à mon avis, aurait besoin d'explication : « Il est très important, dit M. Baruzi, de noter que Jean de la Croix, par son œuvre, est tout à fait étranger non seulement à

Digitized by Google

J'ai dit que le livre de Dom Butler était rempli de sagesse et de bon sens. L'auteur n'est pas de ceux qui jettent sur leurs idées nouvelles et personnelles le manteau de l'antiquité. Il est avant tout objectif. Dom Butler a bien vu en saint Benoît le disciple de Cassien, et le maître et le disciple donnent à la prière intérieure privée la place qui lui revient, loin d'en être les détracteurs.

« On se demande, dit-il, quelle est la principale et la meilleure sorte « de prière pour les bénédictins la prière publique de la liturgie, ou la « prière intérieure privée. La réponse est simple : chacune à son tour « est la meilleure. Chacune de ces sortes de prières répond à une des « deux grandes tendances instinctives du cœur humain : la tendance « sociale et la tendance individualiste... Ces deux sortes de prières « sont indiquées par la sainte Écriture... Saint Benoît nous les expose « par sa parole et son exemple... Il n'existe entre elles aucun antago- « nisme, elles se viennent mutuellement en aide... La contemplation « n'est pas attachée à la prière mentale seulement ; ses sommets « peuvent être atteints et le sont souvent dans la prière vocale, que ce « soit l'office ou une autre prière... »

On devine bien après ce texte que Dom Butler a la notion la plus juste de la contemplation, et cette notion il la puise dans les écrits de Cassien, de saint Grégoire et de saint Bernard, et il la retrouve dans les pages de saint Jean de la Croix et de sainte Térèse, et dans certains jésuites comme le P. Grou. L'interprétation donnée par lui p. 113, d'un passage du *Chemin de la perfection* m'a tout de même étonné et me semble injuste. Ce qui ne m'empêche pas de reconnaître avec l'auteur que la contemplation la plus haute n'est nullement liée aux phénomènes que les théologiens appelent des *gratiae gratis datae*.

Evidemment l'idéal conçu par saint Benoît a reçu tantôt des développements, tantôt des déformations. Les conditions naturelles de la vie ne sont pas restées les mêmes. L'ordre composé en majeure partie de laïques, a vu croître le nombre de ses prêtres. La messe qui ne se célébrait que le dimanche est devenue quotidienne. On a allongé les offices. Je fais ici allusion à Saint-Benoît d'Aniane et surtout à Cluny. On a introduit l'office de nuit coupant le sommeil. Avec la scolastique en outre, le travail surtout matériel est devenu surtout intellectuel. On a donné enfin aux monastères d'un même pays des constitutions communes, et les statuts sont devenus le principe des congrégations modernes dans lesquelles les bénédictins noirs se trouvent aujourd'hui répartis. Il suit de là que les bénédictins réalisent qui plus, qui moins, l'idéal primitif de saint Benoît, et Dom Butler (p. 267) nous confie qu'à ses yeux c'est la congrégation suisse qui est « la plus élevée sous le rapport de la fidélité aux anciennes idées bénédictines ». Il raconte aussi le peu de sympathie qu'il a pour l'institution d'un Supérieur général, l'abbé primat, voulue par Léon XIII, institution contraire pour lui à la conception de l'abbé, chef absolu de son monastère dans l'idéal de saint Benoît.

Digitized by Google

Le bénédictin moderne, d'après Dom Butler (ch. XXII), c'est le religieux lié par ses trois vœux et attaché à son monastère et à son abbé comme à sa maison et à son père, jusqu'à la mort, vivant d'une manière austère (sans pour cela mener une vie de pénitence), mais vivant de son office et de sa vie contemplative et de son travail. Pour le reste il n'y a pas de particularisme bénédictin. Il n'y a pas d'école de théologie bénédictine. Il n'y a pas de style bénédictin d'architecture ou d'art ; il n'y a pas de mysticisme bénédictin autre que celui de l'Eglise, ni de méthode bénédictine, ni de système bénédictin de vie spirituelle, ni de dévotion bénédictine. C'est « la pleine liberté d'esprit » (p. 319). Voilà des paroles que j'aime.

Elles sont dénuées de prétention et d'ostracisme. Elles nous changent du langage des exagérés qui veulent faire de la liturgie une page d'archéologie ou un système particulier à quelque famille religieuse. Comme si la liturgie remontait à tel ou tel siècle ! Comme si le trésor spirituel de l'Eglise ne s'enrichissait pas sans cesse !

Dans l'exposé de ses théories, Dom C. Butler a souvent des comparaisons heureuses. Il établit quelque part un rapprochement entre la stabilité bénédictine et la pauvreté franciscaine, exposant que les deux vertus ont du être interprétées diversement à différentes époques dans les deux ordres, à cause du changement des conditions de la vie. Je me demande pourquoi Dom Butler, qui parle cependant des Bénédictines, n'a pas pensé aux Clarisses, à leurs règles et à leurs constitutions.

Car il y a, entre la vie des Clarisses et la vie bénédictine, maints rapprochements à signaler. Comme chez les Bénédictins, chaque monastère de sainte Claire est autonome et forme ses novices. La mère abbesse a le pouvoir de *pater familias*. Les constitutions, soit urbanistes, soit colettines, soit capucines, ne sont jamais qu'une adaptation locale. Et je me demande s'il est aujourd'hui deux monastètes de Clarisses qui se ressemblent totalement, ou qui aient adopté uniquement soit les constitutions urbanistes, soit les colettines, soit les capucines. Chez les Clarisses la loi du maigre ressemblait primitivement tout à fait à la même loi du Mont-Cassin. De même le silence, qui semble bien être tout d'abord le *silentium perpetuum* chez les Clarisses puisqu'Eugène IV en dispense les Urbanistes au XVe siècle. A la fin du VIIIe siècle, les Bénédictins ont bien une salle commune, avec du feu en hiver, mais les moines n'y doivent pas parler (p. 303).

Il est curieux d'ajouter que l'emploi des signes fut borné par saint Benoit au réfectoire, afin que la lecture publique ne fut pas interrompue. Plus tard ces signes, très en faveur à Citeaux au XIIe siècle, passèrent chez les Carmes et chez les Carmélites, mais nullement chez les Clarisses.

Je me demande si les réflexions que je viens d'exposer ne m'ont pas fait oublier l'objet du livre de Dom C. Butler. Mais non, la lecture

Digitized by Google

des vingt-deux chapitres de ce volume ne me porte pas vers d'autres pensées. L'idéal de saint Benoit, son enseignement sur l'ascétisme, la vie spirituelle, la prière, le mysticisme, la contemplation, les vœux, la règle, l'abbé, la famille le gouvernement, les constitutions, les œuvres diverses, les études, voilà ce dont nous entretient l'auteur, je le répète, avec la plus grande liberté d'esprit et cette sincérité est certainement l'un des plus grands charmes de ce volume. Mais plaira-t-elle à tout le monde ? Je le souhaite, sans en être sûr. Car l'auteur fait trop bon marché, par exemple, des longues années que saint Benoit passa à Subiaco avant de vivre au Mont Cassin ; et cependant ce séjour si prolongé dans la solitude n'a pas pu ne pas marquer d'un trait très fort la physionomie de saint Benoit et de ses disciples. Au XVIe siècle, saint Jean de la Croix en était encore très frappé.

P. UBALD.

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE

I — St Thomas « Guide des Etudes », par L. Lavaud, professeur de philosophie au Grand Séminaire de la Rochelle, in-12, VII, 278 p. Téqui,

II — Vrai Thomisme et faux Thomisme, par Ed. Janssens, professeur à l'Université de Liége, in-12, 32 p. Société d'Etudes religieuses, Liége, 38, Quai Mativa.

Ce livre et cette brochure méritent une attention particulière de notre part. On y sent palpiter le même amour, la même vénération et on y reconnaît le fruit d'une même fréquentation des œuvres de l'angélique Docteur : choses dont nous ne pouvons que nous réjouir. Mais livre et brochure touchent de trop près à un sujet qui nous intéresse pour que nous négligions de les considérer à loisir.

I. Le commentaire que donne M. Lavaud de l'Encyclique « Studiorum Ducem », publiée par sa Sainteté Pie XI à l'occasion du VIe centenaire de la canonisation de S. Thomas, est lumineux et l'auteur a eu raison de céder aux conseils de ceux qui l'ont encouragé à le publier. Suivant pas à pas le texte de l'Encyclique, il nous apporte, dans une longue série de notes, une mine précieuse de documents et une foule d'aperçus qui donnent une juste idée de l'autorité de S. Thomas dans l'Eglise et des mérites reconnus de sa doctrine. Une première partie est consacrée à la sainteté de S. Thomas; une seconde à ses idées philosophiques, théologiques, etc.; une troisième aux conclusions pratiques à tirer de l'Encyclique elle-même.

Cette troisième partie nous retiendra seule et, en particulier, la longue note où M. Lavaud définit l'attitude qu'imposent vis-à-vis de S. Thomas les documents pontificaux (note 77, p. 183-228).

M. Lavaud veut bien signaler l'article que nous consacrions à cette question il y a un an (*Et. Franc.* sept.-oct. 1924, p. 452-477) et peut-être songe-t-il à nous quand il écrit à ce propos que certains « mettent l'accent sur la liberté laissée aux théologiens... (et) le mettent même un peu trop fort ». Nous ne pensons pas cependant être arrivé à des conclusions si éloignées des siennes et de celles qui semblent petit à petit devenir communes.

Tout d'abord M. Lavaud réussit assez peu dans son essai de conciliation des deux décisions de la Congrégation des Etudes, l'une du 27 juillet 1714, qui imposait l'obligation « de garder religieusement dans toutes les écoles de philosophie » les principes majeurs de la doctrine de S. Thomas formulés en vingt quatre thèses ; l'autre, du 7 mars 1916, déclarant simplement que ces vingt quatre thèses exprimaient la doctrine authentique de S. Thomas et « étaient proposées comme des directives sûres ». Il y a là une

Digitized by Google

atténuation certaine ; elle a été sanctionnée par l'Encyclique *Studiorum Ducem*, beaucoup l'ont reconnu.

Et la raison de cette atténuation n'est pas moins claire quand on songe au parti que l'on ne devait pas manquer de tirer du premier décret de la Sacrée Congrégation. M. Lavaud ne cite-t-il pas lui-même la *Ciencia tomista* de mai-juin 1917 et le P. Pégues (note 1, p. 204) qui mettent en opposition Suarez et les vingt-quatre thèses ? Dès la première, on nous dit que « Suarez entend mal la division de l'être en puissance et en acte et ne conçoit pas la pure puissance » ? Ainsi donc ce ne sont pas seulement les thèses qui fussent devenues obligatoires mais jusqu'au sens particulier qu'a pu leur donner S. Thomas. En fait, c'était la suppression de toute liberté d'opinion dans les questions les moins évidentes.

Si la Sacrée Congrégation n'a pas explicitement infirmé sa première déclaration, elle l'a donc atténuée. A plus forte raison n'a-t-elle jamais affirmé qu'elle « tenait pour vraies » (p. 213) les vingt-quatre thèses. C'eût été trancher d'un coup par voie d'autorité une foule de questions où, nous dit S. Thomas lui-même, l'autorité est le dernier des arguments. M. Lavaud n'a pas renforcé sa position lorsqu'il a glissé dans son texte, cette affirmation ; elle rend plus sensible la difficulté où il se débat.

Avec ces réserves qui nous donneront le droit de négliger, ou du moins de ramener à sa juste valeur, le dernier membre de phrase du texte que nous allons citer, nous ne pensons pas autrement que M. Lavaud qui résume brièvement ainsi sa conclusion : la Sacrée Congrégation semble nous dire... « Les prescriptions du code canonique vous obligeant à suivre fidèlement saint Thomas n'entraînent pour vous l'obligation rigoureuse d'enseigner les vingt-quatre thèses et les thèses analogues, que dans la mesure où vous avez vérifié que S. Thomas les soutient, les juge certaines et QU'ELLES LE SONT — (*Nous soulignons*). — Vous êtes donc libres, non seulement d'avoir, mais même de proposer à vos élèves votre sentiment sur les thèses en question, à condition toutefois de les proposer avec le coefficient de probabilité et de sécurité quant à leur appartenance à S. Thomas et A LEUR VALEUR INTRINSÈQUE, que leur confèrent mes deux déclarations ». Nous sommes d'accord, si l'on veut bien reconnaître que les déclarations de la Sacrée Congrégation ne changent pas le cœfficient de probabilité et de sécurité des opinions de S. Thomas en elles-mêmes, « quant à leur valeur intrinsèque ».

II. La brochure de M. Janssens est surtout pratique et tend à indiquer les moyens de suivre avec la plus grande fidélité S. Thomas, d'être un vrai thomiste. Une première partie écarte les moyens qui seraient funestes ou insuffisants : éclectisme, étude de S. Thomas « en fonction des docteurs étrangers à l'orientation générale de sa pensée », sans y joindre l'esprit de foi nécessaire puisque les œuvres de S. Thomas « dérivent essentiellement de la contemplation mystique » (p. 21). Une seconde partie, beaucoup plus brève, montre comment après avoir rempli ces conditions préalables, mais alors seulement, il est loisible et profitable de comparer avec fruit la doctrine de S. Thomas avec la pensée moderne, et sans doute aussi, avec les autres systèmes scolastiques.

Tout est-il exact dans ce tableau du seul vrai thomisme ? Nous en doutons. S. Thomas eût-il accepté d'être regardé comme « *l'organe authentique et je dirai unique* de la philosophie chrétienne et de la théologie officielle de

Digitized by Google

l'Eglise » ? (p. 24) Nous ne le croyons pas. Enfin que le vrai thomisme, dont parle M. Janssens, soit celui qu'impose l'Eglise, M. Janssens a tort de le croire : ce thomisme est celui d'une école qui a le droit de pousser la fidélité à S. Thomas aussi loin qu'il lui plait mais qui ne peut espérer faire un devoir pour tous de cette fidélité. P. JEAN DE DIEU.

S. Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277, par le P. Jules d'ALBI, o. m. cap., in-12, 266 p. Giraudon, 22, rue Jacob, Paris, VI.

L'ouvrage du P. Jules d'Albi nous apporte justement un sujet de réflexions très opportunes et qui ne feront que gagner en actualité à mesure que l'on entrera davantage dans la voie qu'il a ouverte. Car l'ouvrage est profondément original et, si tout n'y est pas du même métal, les parties solides abondent et sont du plus haut intérêt. Nul ne pourra désormais parler de ces années célèbres dans la vie de l'Université de Paris et dans la formation des diverses écoles scolastiques sans tenir compte des données nouvelles que nous devons à la perspicacité du R. Père : ces années 1267-1277 marquent en effet une période de luttes intenses contre l'Aristotélisme averroïste et, à cette occasion, une rencontre mémorable des écoles dominicaine et franciscaine.

Vers 1266, Siger de Brabant commence à enseigner à Paris et, se faisant le défenseur des idées d'Averroès, commentateur arabe d'Aristote, provoque une vive réaction, qui aboutit à la réprobation officielle de ses propres théories, une première fois en 1270, une seconde en 1277, celle-ci atteignant explicitement S. Thomas.

Or sur la foi d'un témoin au procès de canonisation de S. Thomas, F. Barthélemy de Capoue, O. P., on retenait surtout la mémoire de la lutte qu'eût à soutenir S. Thomas, disciple non pas d'Averroès mais d'Aristote, contre les maîtres de l'Université de Paris et, disait-on, en particulier contre F. Jean Peckam, régent de l'école de théologie des Frères Mineurs. Puis prenant argument de l'opuscule écrit par S. Thomas contre Averroès, *de unitate intellectus*, on présentait S. Thomas comme le principal protagoniste de l'opposition à l'Averroïsme.

Le P. Jules d'Albi reprend l'examen des faits ; avec un rare bonheur et une grande pénétration, il rapproche les textes épars dans les œuvres de S. Bonaventure, en particulier dans ses conférences sur les Dix préceptes, sur les dons du St-Esprit et sur l'Hexameron, et montre que le premier et principal adversaire de l'Averroïsme fut S. Bonaventure, qui par là-même se trouva prendre position très nette contre S. Thomas. Dès 1267, « S. Bonaventure attaque de front le mouvement averroïste... Dans ses conférences sur les dix préceptes... (il) mentionne en termes formels les erreurs averroïstes que l'évêque de Paris va condamner en 1270 » (p. 145-146). Et il reprend sa critique dans les conférences sur les dons du St-Esprit, en 1268. Si bien que la condamnation vient « sanctionner sa campagne » (p. 214).

Il n'y a donc plus lieu d'être surpris du silence que garde le disciple et historien de S. Thomas, f. Guillaume de Tocco, sur l'action antiaverroïste de S. Thomas. Elle ne fut pas prépondérante (note 142, p. 219). Il faut noter au contraire que, vers Pâques 1270, F. Gilles de Lessines écrit à Albert le Grand pour lui demander son avis sur quinze thèses discutées dans les écoles de Paris, dont treize sont celles qui seront condamnées en décembre et dont les deux dernières étaient soutenues par S. Thomas : la thèse de l'unité des

Digitized by Google

formes substantielles et la thèse de la non-composition essentielle des êtres spirituels (p. 140) ; dès ce moment on songeait donc à joindre, dans une même condamnation, Averroès et Siger de Brabant à S. Thomas. De même bien loin d'accepter le témoignage de Barthélemy de Capoue, en 1319, qui montre dans Jean Peckam l'adversaire violent de S. Thomas, il convient de s'arrêter au témoignage de Jean Peckam lui-même, en 1285, qui affirme avoir été le seul à assister S. Thomas dans la dispute solennelle où l'angélique docteur défendit devant les maitres de l'Université sa thèse de l'unité des formes (p. 101-103).

Si bien que le P. Jules place, à juste titre croyons-nous, dans la modération de S. Bonaventure et de son disciple Peckam, la raison de la non-condamnation des opinions de S. Thomas en 1270. En 1277, S. Bonaventure était disparu et l'on n'observa pas la même retenue.

Mais il faut suivre toute cette démonstration dans les pages alertes du P. Jules où l'on trouvera tant d'autres choses sur lesquelles nous ne pouvons insister. Si les expressions dont il se sert sont parfois vives et sentent la poudre, l'impression finale que produit la lecture de son travail est une impression de clarté apaisante.

Il montre avec netteté l'opposition des idées entre S. Bonaventure et S. Thomas, mais il met en lumière la modération de S. Bonaventure et rappelle à propos la modestie de S. Thomas qui, au témoignage de Jean Peckam, après les avoir défendues dans la soutenance de 1270, soumit ses opinions au jugement des Maitres Parisiens en ce qu'elles pouvaient avoir besoin de correction (p. 102). P. Jean de Dieu.

Aug. Gemelli. O. F. M. **Non Machaberis.** Disquisitiones medicae in usum confessariorum. Editio sexta ex italico in latinum sermonum translata a can. doct. Josepho Biagioli. Milano, societ à editrice « Vita e pensicro ». 1923. XIX, 309 pag.

Théologien, docteur en médecine et en chirurgie, le P. Gemelli, recteur de l'Université du Sacré-Cœur de Milan, s'est proposé de guider le prêtre dans sa lutte contre les ravages du vice impur dans les âmes. Aussi trouve-t-on dans cet excellent ouvrage, bien au courant de la science médicale contemporaine, tout ce qu'il est nécessaire de savoir au sujet de l'instinct sexuel, de la prophylaxie, de la thérapeutique et de la psychothérapie du vice impur. Un dernier chapitre étudie les perversions sexuelles et leur guérison.

Cette sixième édition est appelée à rendre comme les précédentes les plus grands services et nous la recommandons vivement aux prêtres et aux confesseurs.

Le secret de la confession. — Etude historico-canonique par Léon Honoré. S. J. Bruges. Ch. Beyaert 1924, in-8. XXII, 160 pag. 10 francs.

Depuis le traité de Lenglet du Fresnoy, incomplet et partial sous bien des rapports, et qui date des premières années du XVIIIe siècle, rien n'est paru en langue française sur l'historique du secret de la confession. Aussi souhaitons-nous la bienvenue à l'étude consciencieuse du P. Léon Honoré qui marque nettement les points saillants de l'évolution subie par la loi du secret depuis les premiers siècles jusqu'à nos jours. Bien que l'obligation du secret soit de droit divin, il faut arriver au IVe concile de Latran pour trouver la

Digitized by Google

première décision officielle atteignant l'Eglise entière, mais elle est si précise que la morale catholique n'a reçu depuis, pour ainsi dire, presqu'aucune précision nouvelle.

Signalons, au passage, pour les temps modernes, la défense faite, après de grosses discussions, par Clément VIII à tous les Supérieurs Réguliers de faire usage, dans leur gouvernement, des connaissances acquises dans les confessions de leurs inférieurs. Le Code de droit canonique réalise enfin un nouveau progrès, quand il distingue nettement entre la violation du secret et l'usage défendu des connaissances sacramentelles.

Le ch. IVe sur la révélation du crime de lèse majesté et le VIIIe sur « les violations de la loi du secret » sont des plus instructifs et méritent de retenir l'attention.

Cette excellente étude, à la fois rapide et complète, est à recommander à tous ceux, clercs et laïques, qui s'intéressent à ces questions.

Guide de vocation religieuse. II. — Congrégation de femmes contemplatives, Semi-Contemplatives et Missionnaires, par le P. A. Raimbert. Paris. Letouzey. 1924. gd in-8° de 586 pages avec illustrations.

Ce volume II est le seul paru. L'auteur expliquera son plan dans la préface du premier volume qui sera consacré aux congrégations d'hommes.

A parcourir le présent tome, on peut déjà se rendre compte que le P. Raimbert ne parle que des congrégations françaises, et encore pas de toutes. Mais d'autre part son volume sera précieux, parce que presque toutes les institutions dont l'auteur nous entretient sont de création moderne. Certaines même sont en voie de formation.

Nous avons noté particulièrement les Bernardines qui constituent la succession du Port-Royal demeuré soumis au Saint-Siège et que tant d'historiens ignorent (p. 67) — Les Clarisses (p. 94). Plusieurs erreurs se sont glissées dans cette notice. Et il est à relever que les appellations de Colettines, Capucines et Urbanistes ne correspondent plus aujourd'hui à trois codes de constitutions indivisibles ; — les Annonciades (p. 106), — les Capucines, Tertiaires de Bourbourg (p. 113), — les Franciscaines de sainte Elisabeth de Paris (p. 119) et de Lyon (p. 123), — les sœurs de Champfleur approuvées par le gouvernement français le 7 juillet 1906 (p. 178), — Sainte-Marie-des-Anges de l'Esvière (p. 246), — les Franciscaines de Troyes (p. 319), — celles de N.-D. de la Mission fondées à Bussières (p. 327), — les Orantes de l'Ave Maria, en voie de formation (p. 343), — les Franciscaines Missionnaires de Marie (p. 554), — l'Ordre du Saint-Sacrement fondé en 1639 (p. 207) qui nous montre la réalisation de l'œuvre du P. Eymard deux siècles avant lui.

Les illustrations sont fort intéressantes mais non toutes modernes. Pourquoi ne pas nous dire que le n° 7 est un tableau de Philippe de Champaigne ?

Le tome III sera consacré aux hospitalières. P. Ubald.

Immortalité et rajeunissement dans la biologie moderne, avec 12 figures, par S. Métalnikow, de l'Institut Pasteur de Paris, Ernest Flammarion, éditeur, Paris.

Y eut-il jamais, et dans les siècles futurs verra-t-on, en dehors du français une langue se prêtant aussi parfaitement à la vulgarisation scientifique ? L'ouvrage de M. S. Metalnikov présente les meilleures marques de cette

Digitized by Google

adaptation des matières les plus ardues de la biologie à l'intelligence nécessairement peu préparée du grand public.

« Scribitur ad probandum ». C'est bien l'intention de l'auteur. Mais n'a-t-il pas été trahi par la magie du rêve, d'un rêve où les approximations, les hypothèses insuffisamment vérifiées, les conclusions hâtives le poussent à tenir une gageure : l'immortalité (il dit parfois : l'éternité) de l'élément corporel après la disparition de la vie. Certes, cet élément qui, séparé du principe de la vie n'est plus que matière, évolue sans disparaître complètement. Mais est-ce suffisant pour nier la mort de l'élément corporel ? A certains moments, l'auteur côtoie la vérité catholique, laquelle est ici comme ailleurs d'accord avec le bon sens et le sentiment intime, mais il répugne visiblement à se montrer nettement spiritualiste. Alors, il perd son point d'appui et verse certes s'en douter, dans une pétition de principe. Peut-être préfère-t-il se cantonner dans le domaine de la pure expérimentation. C'est souvent faire preuve de loyauté et de prudence scientifique, et à n'en pas douter il a trop le tempérament que volontiers je dirais « pasteurien » pour verser dans le parti pris. Il arrive aussi parfois que taire les principes, c'est abandonner le fil conducteur, et n'aboutir qu'à un magnifique amas d'expériences sans lien logique apparent comme sans la conclusion qui pourrait être si utile.

Tel quel, l'ouvrage de M. S. Métalnikov remue des problèmes du plus haut intérêt dans une langue claire, limpide, sans surcharge d'expressions hirsutes et décourageantes pour le lecteur peu versé dans la science biologique. Et c'est un ouvrage à lire.

Il faut lire les pages sur la lutte contre la vieillesse et la décrépitude, chez les plantes et les animaux, l'exposé des théories de Metchnikof, et des travaux de Brown-Séquard. En France, ils sont légion ces savants qui s'essaient à reculer les bornes du mystère de la vie. Et alors qu'ils obtiennent de si beaux résultats dans une situation modeste, avec des moyens souvent restreints, que ne feraient-ils pas s'ils étaient richement dotés comme en d'autres pays et à l'abri des soucis d'ordre matériel ?

P. Louis de Gonzague.

Daubenton et l'exploitation de la nature, par Louis Roube, professeur au muséum. Flammarion, Paris.

L'éclatante réputation de savant et plus encore de littérateur du maître de Montbard a fait tort à son collaborateur immédiat dont la science peut-être dépassait la sienne.

Pourtant Daubenton fut en son temps le génial rédacteur de la partie anatomique de la célèbre « Histoire Naturelle ». Son activité était prodigieuse ; l'élevage du bétail ne connut pas de praticien plus distingué, plus positif dans ses théories ; car la zootechnie lui doit un ensemble de formules et de conseils qui font de lui un initiateur, un enrichisseur aussi de son pays. Le Muséum venait de naître, il y fit venir, y plaça les premières collections, et les grandes nations qui possèdent des établissements analogues lui sont redevables des principes de sélection et d'ordonnance qu'elles ont toutes adoptées.

Jusqu'au dernier jour (il mourut dans un âge très avancé). Daubenton fut un professeur, un écrivain, un ouvrier aussi de ses théories ; grâce à lui, la

Digitized by Google

nature vivante a été exploitée plus rationnellement et la richesse nationale reconnait ici un de ses créateurs.

Cette belle figure de travailleur acharné, consciencieux, disons : génial en son genre, méritait d'être remise en lumière. Monsieur Louis Roube a pleinement réussi cet utile travail et on éprouve une vraie joie à parcourir son livre dense de faits et d'explications qui ne rebuteront pas même le lecteur le moins averti des données scientifiques relatives à la nature animale.

Il convient de féliciter l'auteur et l'éditeur de la disposition littéraire et typographique de ce volume de 246 pages. La lecture en est des plus faciles et pour un tel sujet, le mérite n'est pas petit.

P. Louis de Gonzague.

Der strassburger Münsterprediger Simon-Ferdinand Mühe (1788-1865) Ein Zeit-und Lebensbild von D. L. Pfleger, Professor am Bischöflichen Gymnasium S.-Stephan zu Strassburg. — Editions « Alsatia » Colmar, 1925, in-8°, 252 p.

En terminant la notice, résumée de celle de l'Abbé Cazeaux, sur l'abbé Mühe, dans la *Revue sacerdotale du Tiers-Ordre de Saint François* (Janvier 1924), nous exprimions le vœu qu'un prêtre d'Alsace entreprit d'écrire la vie de celui que l'on a appelé à juste titre l'apôtre de Strasbourg. Ce vœu est maintenant accompli. M. l'Abbé Pfleger, professeur au Petit Séminaire de Saint-Etienne, et déjà connu par de précédents travaux historiques, vient d'écrire la vie de ce saint prêtre, qui, nommé en 1812 vicaire, occupa pendant 52 ans la chaire de la cathédrale,et groupa des auditoires toujours avides d'entendre sa parole apostolique. Les protestants eux-mêmes venaient l'entendre et s'en retournaient frappés d'admiration, comme cet écrivain français qui, ayant entendu l'Abbé Mühe, disait : « Et moi, j'étais là, aussi ému que ces bons Alsaciens, et si quelqu'un fût venu me demander ce que je comprenais à ce discours, j'aurais répondu par ce mot sublime de ce paysan béarnais qui, écoutant prêcher en français son évêque qu'il ne comprenait pas, s'écriait : « l'âme entend ». Eh bien mon âme entendait aussi, elle était entrée en communication avec l'âme de ce prêtre, avec l'âme de ces chrétiens, non point par la parole matérielle, mais par une parole plus intime et plus pénétrante ». Puissant en paroles, l'Abbé Mühe l'était encore en œuvres : aumônier de l'école normale d'instituteurs, professeur de pastorale au Grand Séminaire et confesseur des Séminaristes ainsi que des nombreux pénitents qui assiégeaient son confessionnal, propagateur du Tiers-Ordre de Saint François, directeur de confréries nombreuses relevées ou établies par lui, tels sont quelques-uns de ses titres à la reconnaissance des catholiques d'Alsace. Mais dans une vie si active, l'Abbé Mühe ne s'oubliait pas lui-même, il consacrait à la culture de son esprit, de son âme et de son cœur le temps qu'il pouvait soustraire à ses nombreuses occupations. Cette vie de l'Abbé Mühe intéressera le clergé d'Alsace qui l'attendait depuis longtemps. Une traduction française révélerait la vie si remplie de ce saint prêtre au clergé français qui ne connait même pas son nom.

P. Armel.

Les Clarisses, par le P. Guy Daval. Paris. Letouzey. 1924, in-12 de 152 pages.

C'est, pourrait-on dire, une histoire anecdotique ou biographique que le T. R. Père Guy a donnée dans la collection des *Ordres Religieux*. Plus

Digitized by Google

de la moitié du livre est consacrée à sainte Claire. La seconde partie (p. 105-150) est relative aux seules Clarisses françaises. Encore n'y a-t-il là en fait que quelques pages consacrées à la B. Isabelle de France, à la B. Pétronille de Troyes, à sainte Colette, à la B. Louise de Savoie, à la B. Marguerite de Lorraine. Les trois derniers chapitres disent un mot des Clarisses et du protestantisme, des Clarisses au XVIIIe siècle, et pendant la Révolution. Enfin un appendice décrit la journée d'une Clarisse et l'état de l'Ordre à l'heure actuelle.

Je n'ose assurer que ce petit ouvrage m'a satisfait pleinement et que je n'ai pas eu de déception à en lire les pages écrites d'ailleurs d'une manière fort agréable.

Car d'abord, rien qu'en s'en tenant à son point de vue, l'auteur aurait pu faire mieux en abrégeant ce qu'il a dit de sainte Claire, et en résumant les deux volumes de la Clarisse de Lyon consacrés au même sujet. Evidemment il est difficile d'établir une synthèse d'une histoire aussi vaste que celle des Clarisses. Mais la première condition pour le faire est de bien posséder sa matière.

Or l'ouvrage fourmille d'inexactitudes, ce qui laisse rêver pour la solidité du tout. Ainsi, p. 121, le P. Guy Daval confond les deux règles d'Urbain VI données l'une à Longchamp (27 juillet 1263), l'autre aux Clarisses (18 octobre 1263). Il fait (p. 109) de la B. Isabelle une religieuse et même une abbesse de Longchamp, alors qu'elle a été seulement fondatrice et habitante de ce monastère. Il n'est pas vrai (p. 113) que la B. Pétronille était de la famille des comtes de Troyes, ou du moins nous n'en savons absolument rien. Ce que l'on nous raconte de la B. Hortulane doit être accueilli sous bénéfice d'inventaire. Il n'est pas établi (p. 122) que la princesse Isabeau de Bourbon vint finir ses jours chez les Clarisses d'Amiens. La première abbesse avec laquelle on l'identifie s'appelait sœur Jeanne. L'auteur enfin n'a pas l'air de tenir compte des remarquables travaux qui ont été faits récemment sur la législation des Clarisses depuis 1211 jusqu'en 1253. Il laisse ignorer totalement les différentes constitutions données par les Cardinaux protecteurs : Mathieu le Rouge (1297), Philippe de Cabassole (1370) et François Carbonne (1390). Pas un mot de la réforme de Benoit XII en 1336. Pas un mot de l'œuvre de Clément VIII (1601) et d'Urbain VII (1628). Pas un mot des Clarisses-Récolettes et des Clarisses de l'Ave Maria, ces dernières attachées pourtant par des liens étroits avec les Observants. Pas un mot pour esquisser en quoi a consisté la réforme de sainte Colette, ou pour décrire les relations des Clarisses soit avec l'Ordre des Frères Mineurs, soit avec les évêques, soit avec le pouvoir civil.

Il y a donc de graves lacunes en ce petit volume que nous signalons pourtant avec la plus vive sympathie. P. UBALD.

Les Franciscaines de Calais. Paris, Letouzey 1924, in-12 de 155 pages. Avec douze gravures.

Ce volume fait partie de la collection « les Ordres religieux ». L'auteur en est le R. P. Hugues qui a été le Directeur de ces *Etudes Franciscaines*, et nous nous plaisons à retrouver là un peu de l'âme tout apostolique de notre cher confrère.

Style alerte, rempli d'humour, récit vif et attachant, large exposition des faits, telles sont les qualités de ce volume.

Digitized by Google

Evidemment, comme le remarque Mgr Jullien, dans la préface de ce livre, l'auteur a esquissé à grands traits l'histoire de cette puissante communauté de Calais. Mais les traits de la physionomie n'en sont pas moins bien marqués.

Cette congrégation est une suite de celles de Saint-Omer, Béthune, Arras, Aire-sur-la-Lys, Montreuil-sur-Mer et Calais qui au début du XIXe siècle continuaient, séparées les unes des autres, les traditions des anciennes hospitalières franciscaines du XIVe et du XVe siècle. Mgr Parisis, Mgr Duchenne, les Mères Louise et Scholastique furent les ouvriers de cette centralisation. Langeac et Saint-Pol et Dol vinrent ensuite s'adjoindre au groupe constitué. La première supérieure fut nommée en 1851. Les constitutions ont été définitivement approuvées par Rome en 1892.

Les sœurs de Calais sont aujourd'hui en France, en Belgique, en Hollande, au Portugal (5 maisons), à Constantinople, en Afrique orientale (8 maisons) et en Amérique (5 maisons).

Si l'auteur vivait encore, nous lui demanderions où il a trouvé le *Livre des paraboles franciscaines* cité par lui p. 144, et pourquoi il fait exister les Sœurs Grises de Saint-Pol dès 1260 !

Mystères du très glorieux saint Joseph, par le F. Bernardin de Laredo. Traduction, notes et introduction par le P. Michel-Ange de Carcassonne. Toulouse 1925, in-16 de XXVI, 134 pages (Publications franciscaines d'*Orient*, n° 1).

Oh ! le bon livre de piété et le magnifique ouvrage à la gloire du patriarche saint Joseph ! Son auteur, Bernardin de Laredo, naquit à Séville en 1482. Après avoir étudié la médecine à Séville et à Paris, il entra chez les franciscains en 1510 et il mourut en 1540, simple frère lai. On a de lui entre autres livres : l'*Ascension de la Montagne de Sion par la voie contemplative* que lut sainte Térèse. Or les *mystères du très glorieux Saint Joseph* font toujours suite à l'*Ascension*. Il est donc légitime de penser, comme le fait le P. Michel-Ange, que sainte Térèse a connu le second comme le premier ouvrage, et qu'elle a nourri là sa piété envers saint Joseph.

On sait le rôle tenu par l'ordre franciscain dans le développement liturgique du culte de saint Joseph. Le chapitre général d'Assise de 1399 prescrivit l'office à neuf leçons. Le chapitre de Salamanque en 1461 fixa la fête au 19 mars (sans doute était-elle célébrée précédemment le 20 juillet comme dans les églises orientales. Cf. les *Acta Sanctorum* au 19 mars). Le chapitre de la Baumette à Angers en 1490 ordonna de célébrer saint Joseph (et sainte Anne et sainte Elisabeth) sous le rit de double mineur. Enfin ce fut un pape franciscain, Sixte IV, nous le savons par son contemporain, Barthélemy Platina, qui étendit la fête de saint Joseph à l'église universelle.

Au chapitre général de Burgos (1523) la fête fut élevée pour l'Ordre au rit de double majeur. Dans les mêmes temps, saint Pierre d'Alcantara est célèbre pour sa dévotion envers saint Joseph. Il lui dédie sa nouvelle province réformée.

Les Dominicains n'eurent de fête liturgique qu'au début du XVIe siècle.

Les Carmes nous assurent qu'ils ont eu de tout temps une grande dévotion à saint Joseph, dès le XIIIe en Occident. Il nous répugnerait de les contredire. J'ajoute même que le fondateur des Carmélites, le B. Jean Soreth, normand, mort à Angers en 1471, était lié avec les Cordeliers d'Angers, si

Digitized by Google

dévots à saint Joseph et à saint Bernardin de Sienne. Et cela cinquante ou soixante ans après que le B. cardinal Louis Allemand, légat de Jean XXIII et tertiaire, eut prescrit la messe et l'office de saint Joseph dans les provinces de Reims, de Sens et de Rouen, peut-être sous l'influence de Gerson.

Notre joie est de pouvoir aujourd'hui, comme sainte Térèse, alimenter notre piété dans le traité très théologique, plein de bon sens et d'onction du Fr. Bernadin de Laredo, et de cette joie nous remercions le P. Michel-Ange dont chacun connait la vaste érudition, de nous l'avoir procurée. P. UBALD.

Sainte Marie-Madeleine de Pazzi (1566-1607), par Me. M. VAUSSARD. Paris, Lecoffre, 1925, in-12 de 177 pages (collection *Les Saints*).

— Au moment même où l'univers entier vit dans l'enthousiasme de la nouvelle sainte Térèse de l'Enfant-Jésus, Madame Maurice Vaussard invite nos esprits à se porter vers une sœur ainée de la Carmélite de Lisieux. Avec la fondatrice, sainte Térèse, nous avons là les trois saintes que nous a données l'ordre des Carmélites.

La sainte de Lisieux est la gloire de l'observance Bérullienne ; sainte Térèse est la grande réformatrice que l'on sait ; sainte Marie-Madeleine de Pazzi appartient aux Carmélites primitives. Elle prit l'habit le 14 août 1582 au Carmel de Florence dont les origines remontent à 1450. Sa vie se passe dans l'obscurité du cloître, souvent dans la sécheresse et l'aridité spirituelle, parfois aussi dans les visions et les extases. Nous avons le récit de ses révélations recueillies par ses compagnes, et Monsieur Vaussard a été le premier à nous en donner un texte critique, abondant, quoiqu'incomplet (Florence, 1924, in-16 de 304 p.) On comprend qu'au milieu de ces peines et de ces mortifications, le pauvre corps de sainte Marie-Madeleine de Pazzi ait fini par succomber à la tâche. En 1602, commencent des crachements de sang accompagnés d'une fièvre violente. Elle meurt le vendredi 25 mai 1607, à l'âge de quarante-et-un ans, dont vingt-quatre ans de vie monastique.

En 1627, vingt ans après sa mort elle est béatifiée par Urbain VIII, et elle est canonisée en 1669 par Clément IX, le même jour que saint Pierre d'Alcantara. Nous avons encore les *Acta canonizationis* rédigés par Dominique Cappello (Rome, 1669, in-4°.)

Il y aurait des rapprochements curieux à établir entre sainte M. M. de Pazzi et la sainte de Lisieux qui ne fut béatifiée que vingt-six ans après sa mort, alors que vingt ans après son décès, M. M. de Pazzi était déjà sur les autels. Même diffusion d'écrits et de biographies après la mort. Même vie crucifiée et pleine de sécheresse. Même amour des croix. Même incompréhension de la part de certaines compagnes. Même simplicité de vie, et vie des moins riches en évènements humains. Même abondance de miracles. Par contre il y a plus de phénomènes extraordinaires de grâce chez la carmélite primitive.

Madame Vaussard a bien fait de remettre sous nos yeux sa douce héroïne, la seconde fleur de sainteté du jardin des Carmélites. P. U.

Avec la permission des Supérieurs.

P. Duperrey, gérant.

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (Belgique) (*Importé de Belgique*)

Digitized by Google

SOIT LOUÉ NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST, TOUJOURS

IN MEMORIAM

Il y aura bientôt deux ans, le Révérendissime Père Symphorien de Mons, définiteur général de l'ordre des Frères-Mineurs Capucins, mourait subitement à Rome. Il laissait inachevé un travail commencé pour les Etudes Franciscaines et dont les premières pages ont été retrouvées, les unes entièrement rédigées, les autres n'ayant pas encore reçu leur forme dernière. Nous avons pensé que les unes et les autres seraient agréables à nos lecteurs et que tous aimeraient à voir quelles hautes pensées occupaient l'âme du Révérendissime Père et la préparaient à s'unir au Souverain Bien, dans le moment même où ce Souverain Bien venait à elle.

Nous avons donc essayé de les reproduire aussi fidèlement que possible. Nous ne pouvions, il est vrai, faire ce que le vénérable Auteur eût fait lui-même pour achever de développer sa pensée et la mettre dans tout son jour, mais telles quelles, ces pages ne sont pas indignes de celui qui nous donna des travaux remplis d'intérêt et d'un esprit si franciscain. La conclusion où elles mènent est d'ailleurs assez nettement indiquée pour qu'elles ne puissent être d'une lecture inutile.

Nous les déposons en pieux hommage sur la tombe du Père qui fut, pour ces Études, souvent un collaborateur précieux, et toujours un ami plein de lumineuse bonté.

P. Jean de Dieu.

THÉOCENTRISME, ANTHROPOCENTRISME

Ces expressions ont fait leur entrée dans la Mystique, sous la plume de M. l'abbé Brémond, de l'Académie Française, en son troisième volume de l'Histoire littéraire du sentiment religieux en France. Ce volume est consacré à l'Ecole Française dont le maître est le cardinal Pierre de Bérulle. Celui-ci a fourni à M. l'abbé Brémond l'inspiration de sa formule : « Bérulle a fait dans

Digitized by Google

» le monde spirituel de son temps une sorte de révolution, qu'on » peut appeler d'un nom barbare mais quasi nécessaire, *théo-* » *centrique*.

« Un excellent esprit de ce siècle — dit-il, et il ajoute en » marge *Nicolaus Copernicus* — a voulu maintenir que le » soleil est au centre du monde, et non pas la terre ; qu'il est » immobile et que la terre, proportionnément à sa figure ronde » se meut au regard du soleil... Cette opinion nouvelle, peu » suivie en la science des astres, est utile et doit être suivie en la » science du salut ».

» Dieu centre, et vers qui toute vie religieuse « doit être en » mouvement continuel », prenez-y garde, cette conception » avait été jusqu'alors moins commune qu'on ne pourrait croire.

« En théorie, personne, sans doute, ne l'aura jamais com- » battue, mais en fait, et pendant de longs siècles on a suivi » communément une direction, je ne dis certes pas contraire, » mais différente ; on s'est exprimé comme si le soleil tournait » autour de la terre, comme si « faire notre salut » était notre » but suprême » (1).

Voilà bien délimité le sens de l'expression, le Cardinal de Bérulle faisant lui-même allusion à la révolution astronomique de Copernic. Pour l'intelligence profonde du rapprochement, il ne sera pas sans intérêt de noter que l'humanisme de la Renaissance faisait de l'homme le centre de l'universalité des choses ; que Kant lui-mêne se réclame de Copernic pour annoncer sa révolution philosophique, substitution du sujet à l'objet dans le problème de la connaissance et de la certitude (2).

D'ailleurs, quoi qu'il en soit, il suffit de recevoir de l'écrivain le sens de sa formule pour le comprendre, s'instruire et jouir de la doctrine de l'Ecole Française.

Le principe de classement de M. l'abbé Brémond a suscité des remarques. D'après ce principe, les Exercices de saint Ignace seraient authropocentriques, au moins d'après l'école des commentateurs qui se rattachent à Rodriguez, l'auteur du célèbre

(1) Brémond. *Histoire littéraire* ... t III, p. 23-24.

(2) Il serait bon aussi de méditer cette note de Charles Maurras : « Il est bien singulier, à moins qu'il ne soit peut-être bien naturel, que de grands évolutionnistes, de fameux historiens de la transformation des genres littéraires et philosophiques aient passé dix ou douze années de leur vie à nous parler d'Auguste Comte sans avoir pris garde que le positivisme réorganisant toute chose relativement et *subjectivement* au type de l'homme, représente, l'évolution dernière et le dernier perfectionnement de l' « Humanisme de la Renaissance ». Il est vrai que d'autres professeurs sont venus confondre la religion de l'Humanité avec l'humanitarisme ! »

Digitized by Google

Traité de la perfection chrétienne. Cette conclusion a provoqué une réponse compte-rendu du P. Cavallera, parlant au nom de l'école rivale mais pas ennemie, de l'Ecole Française (1).

De son côté le P. L. de Grandmaison a écrit : « Je pense que M. Brémond a majoré l'originalité du théocentrisme de l'Ecole Française » (2).

La Vie Spirituelle, elle aussi est intervenue dans la question par l'intermédiaire d'un de ses rédacteurs : Dom Huyben (3). C'est un bref plaidoyer en faveur des anciens, c'est-à-dire, les Pères du désert et les moines. « Jusqu'au treizième siècle, vie » contemplative et vie monastique étaient synonymes. Et même » après l'apparition des ordres mendiants, la devise demeure : » *Contemplari et contemplata aliis tradere.*

» Il est vrai que, chez les Franciscains, cette devise est moins » sensible. Cela tient, sans aucun doute, à leur philosophie » volontariste, qui devait les amener quasi fatalement à accorder » plus d'importance à l'activité humaine. Aussi est-il remar- » quable que c'est principalement aux auteurs franciscains que » les Frères de la Vie Commune empruntent les éléments de » leur spiritualité. Celle-ci forme la transition entre l'esprit » nettement théocentrique de l'antiquité et la méthode plus » anthropocentrique de l'école moderne » (4). Nous faisons cette citation, parce que c'est elle qui nous a décidé à demander à saint Bonaventure, quelques lumières pour juger cette question. Il nous a semblé que cette systématisation des doctrines Franciscaines était un peu hâtive et ne correspondait pas beaucoup à la réalité (5).

(1) Brémond. op. cit. p. 57. — P. Cavallera. *Revue d'Ascétique et de mystique,* 1922 pag. 301-311.

(2) *Les Etudes*, t. 175, p. 564.

(3) *La vie spirituelle*, t. VI. mai 1922, p. 171-175.

(4) *Loc. cit.*, p. 174.

(5) Dom Huyben parle de volontarisme, de primat de la volonté et de l'intelligence. (*Vie spirituelle* 1923, mai, p. 225 des *Etudes et documents*). Ces expressions ne sont pas heureuses ni exactes. Elles ont un sens dans la philosophie Kantienne, subjective. On s'expose à des confusions regrettables, quand on s'en sert dans une philosophie objective, comme celle des scolastiques. On risque alors de mériter l'appréciation de Fonsegrive sur Charles Secretan : « Il nous a présenté de la philosophie de Scot une involontaire caricature.» Fonsegrive. *Essai sur la connaissance*, p. 120. Dans cette question, intelligence et volonté, la véritable formule a été donnée par les *Etudes Franciscainès* : « Il est évident que l'être a une priorité sur le bien, mais cette priorité veut-elle dire supériorité metaphysique, et donne-t-elle le droit de conclure non pas seulement à la priorité mais à la supériorité de l'intelligence sur la volonté ? » L'intelligence est faite pour éclairer l'action de la volonté et non pour la remplacer. Voir *Etudes Franciscaines*, 1923, p. 668.

Digitized by Google

In sinceritate et caritate, nous allons verser au dossier de la discussion, d'abord la doctrine du Docteur Séraphique sur les rapports de la charité envers le prochain et de la charité envers Dieu ; elle est libellée comme suit, par l'auteur : *Quis duorum motuum caritatis praecedat alterum ?* (Op. S. Bon., t. III, p. 609-610). Ensuite certains rapprochements des doctrines de saint Bonaventure, avec celles de l'Ecole Française et surtout de Monsieur Olier. Nous espérons que ces pages ne manqueront pas d'interesser les lecteurs, en élargissant l'horizon de leurs connaissances ascético-mystiques.

LES DEUX MOUVEMENTS DE CHARITÉ ET LEUR RAPPORT DE PRIORITÉ.

L'esprit qui veut atteindre à l'intelligence profonde de la vie de charité, doit avec le jeune homme de l'Evangile (1) recueillir l'enseignement du Maître, enseignement de vie et non systématisation intellectuelle.

Maître bon, que ferai-je pour posséder la vie éternelle ?... Question, dit saint Bonaventure, que nous devons poser au Maître, avec une intention simple, désireux de nous instruire et non pour le tenter ou obtenir la satisfaction d'une vaine curiosité. Il a répondu. Pour donner un enseignement utile au salut du monde entier, Il commence, en maître des mœurs et de toute la philosophie morale, par le Souverain bien, le Bien par essence, dont la bonté communiquée fait les bons et les *bienheureux*. Car le bien créé n'est tel que dans la mesure où il tire son origine du Souverain bien, se conforme à sa volonté et tend vers lui comme à sa fin dernière. « *Bonitate per essentiam, quae facit beatos et bonos... Bonum finale in solo Deo est, qui est finis omnium, quia bonum et finis idem... Christus igitur, responsurus quaestioni utili ad salutem totius philosophiae incepit a summo bono per essentiam, a quo et secundum quod et ad quod ordinari debet omne bonum : alioquin desinit esse bonum* » (2).

C'est ce point de départ que S. Augustin a buriné d'une façon si saisissante, au frontispice de sa *Doctrina Christiana :* en deux traits il embrasse l'universalité des choses : *Omnis doctrina vel rerum est, vel signorum. — Res ergo aliae sunt quibus*

(1) Luc, XVIII, 18 et seq. Matth. XIX 10-30.
(2) Cf. S. Bon. t. VII, p. 461-62, n° 37 (édit. Quaracchi).

Digitized by Google

fruendum est, aliae quibus utendum, aliae quae fruuntur et utuntur. » (1).

Tout enseignement porte sur des *choses* ou sur les *signes* des choses. Les choses sont ou celles dont on jouit, *fruendum,* ou celles qu'on utilise en vue des premières, *utendum*, ou bien les êtres qui utilisent et qui jouissent. Toute vie tend spontanément vers un état qui s'appelle *fructus*. Primitivement, *fructus* était un substantif abstrait, comme *ductus* et *raptus*, signifiant l'état de jouissance auquel aboutit l'évolution vitale. Il n'avait sa pleine signification, que pour les êtres doués de raison et d'amour. Or pour de tels êtres cet état ne se réalise que dans la jouissance de l'Etre, infiniment parfait, incréé, aimable par Lui-même et pour Lui-même : *Fruendum*. Tous les autres êtres ne peuvent être aimés que comme moyens en vue de la fin dernière : *Utendum*. Enfin de par notre nature d'êtres spirituels, nous sommes appelés à connaître cette différence fondamentale et à observer dans notre action cet ordre éternel, avec le mérite de la liberté. De là, la division suprême de la fin dernière et des moyens pour procurer cette fin. *Finis* et *ea quae sunt ad finem,* ou comme écrit saint Bonaventure : *Finis ultimus, quae propriissme est finis, in quo est status,* la fin dernière, qui est proprement la fin, et dans laquelle se repose et se complait l'être qui aime — et *Finis sub fine, qui dicitur proprie terminus,* la fin intermédiaire, qui n'est proprement qu'un terme d'action, mais où ne peut se complaire absolument et s'arrêter l'être qui aime (2).

Telle est l'essence de la vie de charité : mettre l'ordre dans son amour, entre la fin dernière, Dieu, et la fin intermédiaire, les créatures, entre *la fin proprement dite* et les *termes* d'un certain amour, dépendant de l'amour de l'Absolu. *Fruendum* et *utendum* — *finis* et *ea quae sunt ad finem,* ces deux couples sont les deux pôles, sur lesquels pivote toute la doctrine de la charité, que saint Bonaventure résume dans son beau *Breviloquium* (4) : pluralité des objets de notre amour de charité — ordre et mesure de la charité — double commandement de charité — et faculté surnaturelle unique, pour réaliser ce double commandement par une double charité.

Nous sommes naturellement inclinés vers la béatitude, qui est

(1) *De Doctrina Christiana,* L. I, c. 1 et 3.
(2) Bréal et Bailly. *Dictionnaire Etymologique Latin,* p. 108, 74, 303.
(3) Op. S. Bonav. t. I, p. 57, n. 2 et n. 4; p. 45. *dubium XV;* p. 41, col. 1.
(4) Op. S. Bonav. t. V, *Breviloquium,* P. V, c. VIII.

Digitized by Google

Dieu, le premier Principe. Parce qu'il est Premier, il est Souverain (1). Il est donc souverainement bon, souverainement bienheureux et souverainement béatifiant. Parce que souverainement béatifiant, il est souverainement désirable ; à Lui nous devons nous unir par dessus tout, en Lui nous devons nous reposer comme en notre fin. L'amour droit et ordonné qui s'appelle charité se porte vers ce bien, sa complaisance, son repos suprême, la raison dernière du choix de sa liberté. Nous l'aimons par dessus tout, parce que souverainement béatifiant, et, par une résultante nécessaire, nous aimons aussi les êtres aptes à être béatifiés par Lui. «... *summe bonum, est summe beatum et summe beatificativum ; et hoc ipso quod summe beatificativum, est ipso summe fruendum ; ... illud praecipue diligit tamquam beatificativum, et cœtera per consequens, quœ per illud idonea sunt beatificari* » (2).

Dans le mot « *proximum* » se trouve renfermé nous-mêmes, notre corps, l'âme et le corps du prochain. C'est l'interprétation de tous avec saint Augustin. C'est la règle que nous prescrit l'usage du créé. « Puis donc que le prochain, continue saint Bonaventure, est destiné à parvenir comme nous à la béatitude ; notre corps de même et celui du prochain, parce que béatifiables de par leur union naturelle avec l'âme, il en ressort que nous devons aimer de charité quatre êtres : Dieu, nous, le prochain, notre âme et notre corps. «*Quatuor tantum e caritate diligenda esse dicuntur, scilicet Deus et proximus, spiritus noster et corpus nostram* » (3).

A cette *pluralité* d'objets aimables de charité correspond un *ordre* et *une mesure* de charité. « Dieu est le bien suprême, *supra nos* ; notre esprit nous est un bien intérieur, *intra nos* ; le prochain nous est un bien apparenté, *juxta nos* ; le corps, *infra nos*, fait partie de notre être. L'ordre de la dilection exige donc en premier lieu que nous aimions Dieu, par dessus tout et pour Lui-même ; — en second lieu que nous aimions notre esprit, dépendamment de Dieu, mais par dessus tout bien caduc ; — que nous aimions le prochain notre égal, en vue du Bien suprême ; — notre corps de même, mais comme un bien inférieur, au dessous de nous. Dans cette même classe se range

(1) De *Superanus*, latin populaire, *au-dessus de tout*.

(2) *Breviloquium* loc. cit. n° 2 ; vid. t. III, *Sent.* p. 595 ad 3 : « *potest optari creaturæ, quæ nata est in ipso beatificari* — id. ib. p. 629. in corp. *beatificabile, quoad corpus* ».

(3) *Breviloq.* loc. cit. n° 2.

Digitized by Google

le corps du prochain, tous les deux ayant la même raison de bien inférieur des esprits, auxquels ils sont unis » (1).

Malgré cette pluralité d'objets aimables de l'amour de charité, malgré le double commandement de la charité, la vertu qui en confert l'aptitude à notre âme, est une *faculté unique* ; il n'y a pas deux facultés gratuites, dont l'une aurait pour objet la charité envers Dieu, l'autre la charité envers le prochain.

« *In omnibus autem, in quibus est, est una caritas, secundum speciem, propter hoc quod unitas habitus venit ab unitate objecti et actus principalis* ». Voilà le principe : la multiplication spécifique des facultés suppose la multiplication spécifique de l'objet et par conséquent de l'acte. Dans le cas de la charité, il y a unité d'objet et d'acte principal, auxquels se rapportent secondairement les autres ; c'est Dieu et Dieu seul qui est la raison objective des deux charités.

L'acte de la charité, en effet, c'est la dilection ou amour de choix; aimer de choix c'est vouloir le bien ordonné, l'approuver en lui même, le souhaiter et ce bien c'est le bien souverain, le bien éternel. Or la charité souhaite ce bien à Dieu, au prochain, à soi-même. Dieu, elle se complait totalement en Lui, parce que Souverain bien et possédant sa bonté par essence. Quant au prochain, elle lui souhaite la possession du Bien souverain, par la grâce et la gloire ; elle se le souhaite à elle même. et c'est ainsi que nous nous aimons nous-mêmes. Dans tout acte de dilection ne se retrouve donc qu'un seul bien souhaité, malgré la diversité des êtres auxquels nous le souhaitons ; c'est son objet principal, origine et fin réelle de son mouvement... « *Illud habet rationem objecti principaliter moventis et finis quietantis* » (2). Car une seule chose met en branle la charité : la Bonté souveraine souverainement aimable soit en Elle-même, soit en tant que participée par la créature : *Caritas unam solam habet rationem moventem, videlicet ipsam summam Bonitatem, quae cum sit summe amabilis, et prout est in se et prout participatur a creatura ; et utroque modo caritas eam amat et sic habet unam rationem motivam* » (3). Ce que nous aimons en nous et dans les autres, c'est la déiformisation, commencée par la grâce et qui s'épanouira dans la gloire : « *Vult quod habeat bonum illud (scilicet Deum) per gratiam et gloriam* » (4). La raison consti-

(1) *Breviloquium*, loc. cit. nº 3.
(2) Op. S. Bon. t. III, p. 594 et 595, in corpore.
(3) *Ib.*, p. 595 ad 4.
(4) *Ibid.*, in corpore.

Digitized by Google

tutive et motrice de la vie morale est ainsi le Bien souverain, souverainement bienheureux et souverainement béatifiant pour les êtres béatifiables par Lui. C'est l'ordre éternel.

Parce que Dieu est le Souverain Bien, la charité l'aime par-dessus toutes choses ; parce qu'Il est la Fin dernière, elle L'aime pour Lui-même, sans le rapporter à rien d'ultérieur : « *Caritas enim, quia diligit Deum sicut summum bonum, diligit eum super omnia ; quia diligit ipsum sicut finem ultimum, diligit eum propter se* » (1).

Mais si, comme faculté de grâce, la charité est unique, son mouvement, son acte est double, selon qu'il se porte directement vers la fin dernière : l'Etre incréé, ou vers les êtres créés, qui sont pour nous intermédiaires, moyens par rapport à la fin dernière : *finis — ea quæ sunt ad finem*. De là vient qu'un double précepte de charité nous a été donné.

L'amour est comme le poids de l'esprit, ce qui l'entraine vers son bien et sa fin ; il est la source de toute affection spirituelle. Malheureusement de fait, par un triste désordre, il se replie sur lui-même, se répand difficilement sur le prochain et s'élève plus difficilement encore vers Dieu. C'est une seconde raison pour laquelle un double précepte nous a été imposé, l'un concernant Dieu, l'autre, le prochain (2).

Ainsi notre activité est dirigée, sans crainte de s'égarer vers sa fin, *in finem*, et vers les moyens d'atteindre cette fin, *in ea quæ sunt ad finem*. La charité est un lien qui assemble, d'après la parole de S. Paul : *Vinculum perfectionis* (3), ou celle de Denis : *l'amour est une force d'union*. La charité, amour souverainement libéral, embrasse et unifie une foule d'êtres. Non seulement elle unit à sa fin dernière l'être qui aime de charité, mais elle l'unit à ceux qui sont destinés à la même fin.

La charité est encore un poids qui oriente et qui assure l'équilibre. Ce que le poids est pour les êtres corporels, l'amour l'est pour les esprits : il les oriente et les met en équilibre, c'est-à-dire dans l'ordre vis à vis de leur fin dernière et vis à vis de ceux qui sont appelés à jouir de la même fin (4). C'est pourquoi,

(1) Op. S. Bon. t. III, p. 642. in corp.

(2) Quia amor est pondus mentis et origo omnis affectionis mentalis, qui de facili reflectitur in se, et difficulter ten dit in proximum, et difficilius elevatur in Deum ; hinc est quod, licet quatuor sint diligenda ex caritate, duplex tamen datur mandatum, unum quod dirigit in Deum, aliud quod dirigit in proximum. (Op. S. Bon. t. VIII. *Brev.* dars V, cap. VIII, p. 262).

(3) *Col.* III. 14.

(4) Caritas est vinculum ligans, juxta illud quod dicit Apostolus ad Colossenses

Digitized by Google

faculté surnaturelle unique, la charité peut être animée de deux mouvements, l'un vers Dieu, l'autre vers le prochain : *Habitus, quo amatur Deus et proximus, est unus, licet, motus eius in Deum et in proximum sit alius et alius* (1).

Cette doctrine nous explique pourquoi S. Bonaventure s'est posé la question suivante : *Quis duorum motuum caritatis præcedat alterum ?* Quel est celui des deux mouvements de la charité qui précède l'autre ? (2).

Pour bien pénétrer le sens complet de la belle réponse qu'il y fait, il est utile de méditer les remarques suivantes. D'abord pourquoi la poser ? Parce que si l'on peut considérer nos facultés spirituelles à un double moment dans l'ordre naturel : dans leur acte premier, qui est la disposition à agir, et dans leur acte second, qui est l'action elle-même, *in actu primo* et *in actu secundo*, disaient les scolastiques ; de même peut-on considérer la volonté surnaturalisée par la charité.

En effet, l'intelligence avant tout acte est, de par sa constitution, apte à la science : c'est l'*actus primus*, l'acte premier. Cette aptitude foncière se réalise progressivement par l'application de l'énergie intellectuelle aux différents objets de la connaissance : c'est l'*actus secundus*, l'acte second. Or puisque ces actes sont successifs, dans un être de nature successive, il devient légitime de se demander : y a-t-il un ordre de succession entre ces actes ?

Ainsi en va-t-il quand il s'agit de la charité surnaturelle. Son acte premier est l'état de la volonté surnaturalisée par la vertu de charité, disposée avant toute opération à l'amour surnaturel. Avant toute action, il y a dans la volonté une orientation réelle, un poids qui incline vers Dieu, pour lui-même et par-dessus tout. Que cette orientation soit en nous, nous le savons par la foi, mais ne le percevons pas nécessairement par le sentiment intime que nous avons de nous-même.

Cette disposition que nous venons de considérer à l'état statique, comme énergie emmagasinée, doit passer à l'état

tertio, ubi vocat eam vinculum perfectionis ; et Dionysius in capitulo quarto de Divinis Nominibus dicit, quod « amor est vis unitiva »... Nec tantum est caritas vinculum ligans, sed etiam pondus inclinans : « quod enim est pondus in corporibus, hoc est amor in spiritibus » (August.) Quoniam igitur unumquodque per suum pondus habet ordinari, et caritas pondus est et æqua ponderatrix ; hinc est quod ipsi caritati maxime competit ratio ordinis. Et quoniam ipsa est vinculum ligans et circumplectens multa ; ideo non tantum ordinat ipsum diligentem in finem, sed etiam ad ipsa dilecta, secundum quod ratio diligendi et ipse habitus caritatis diversimode comparatur ad illa. (Op. S. Bon. t. III, p. 639, in corp.).

(1) *Ibid.* t. III, p. 609, ad 5.

Ibid. t. III, p. 609-611.

Digitized by Google

dynamique, à l'état d'énergie exercée, produisant des actes particuliers qui se rapportent directement à Dieu ou aux choses créées. Mais là, doit apparaître un ordre de succession dans le développement de la charité vers Dieu et vers les choses créées, le prochain, nous-mêmes.

Une seconde remarque a trait justement aux rapports de la charité envers le prochain et envers nous-mêmes. Il faut noter en effet, que la charité envers le prochain renferme la charité envers soi-même et qu'ainsi la question de la priorité de l'amour du prochain par rapport à l'amour de Dieu se ramène à ceci : l'homme corrompu par l'amour de lui-même plus que de tout autre chose, en commençant sa vie de conversion vers Dieu, doit apprendre d'abord à s'aimer, non en lui-même mais en Dieu et pour Dieu. Il doit donc faire effort pour sortir de lui-même et de tout ce qui est créé ; c'est dire équivalemment qu'il doit apprendre à aimer tout ce qui est créé, le prochain et les autres créatures, en Dieu et pour Dieu, sous la dépendance de Dieu et conformément aux directives de la volonté divine. Il y a là une barrière d'obstacles qui le sépare de Dieu. Avant d'atteindre l'union immédiate avec Dieu, il faut supprimer cette barrière. Quand elle sera disparue, la charité envers le prochain aura atteint son épanouissement dans l'âme.

La charité doit donc d'abord aider l'homme à sortir de lui-même, à aimer de charité les premiers objets qu'il rencontre et qui sont sensibles. L'homme doit aimer le prochain en Dieu, comme lui-même et ainsi, de par la nature de l'homme déchu, est réglée la succession des développements de la charité (1).

De plus, vérité importante, la grâce surnaturelle est déposée dans l'âme sous forme d'une semence qui doit se développer progressivement et atteindre un état définitif de perfection et d'achèvement. Cet état, par la charité envers le prochain, n'est qu'un état intermédiaire : l'ordre est établi dans l'homme, de façon stable, quant aux *utenda*, quant aux moyens, mais il reste

(1) Hinc est, quod hic debet servari ordo in diligendo, ut primo Deus diligatur super omnia et propter seipsum ; secundo spiritus noster sub Deo supra omne bonum caducum ; tertio proximus noster juxta nos ad consimile bonum ; quarto corpus nostrum infra nos sicut bonum infimum, et in eodem grado contineri debet corpus proximi, qui a utrumque tenet rationem boni inferioris respectu spiritus nostri... (Ainsi la charité) jungit omnes cum ultimo fine, et ligat onmia ad invicem simul, et ordinat. Ac per hoc ipso est pondus inclinationis ordinatæ, et vinculum colligationis perfectæ, ordinem quidem servans respectu diligendorum, diverorum quantum ad affectum pariter et effectum. (Op. S. Bon. t. VIII, *Brevil.* Pars V, cap. VIII, p. 262).

Digitized by Google

à établir l'ordre par rapport à la fin dont l'homme devra jouir, par rapport au *fruendum*, c'est-à-dire par rapport à Dieu, le seul Etre à qui l'homme puisse être uni de façon stable, pour Lui-même et par dessus toutes choses.

Or les accroissements de la vertu de charité, ne sont pas dûs à la répétition des actes, mais à une influence divine plus grande, méritée au moyen de la première grâce gratuite : « *Caritas meretur augeri ut aucta mereatur perfici* », a écrit Augustin au comte Boniface. S. Bonaventure expose philosophiquement ce texte de la manière suivante (1).

Le développement des vertus surnaturelles ne se fait pas par la répétition des actes comme celui des vertus naturelles. Le principe de développement d'un être est en effet de même nature que son principe d'être. Or le principe des êtres surnaturels est une influence divine, spéciale et gratuite ; de même en sera-t-il du principe de leur développement : « *Hoc videtur per principium augmenti, quia ex eisdem est unumquodque et nutritur et augetur ; ergo per consimilem modum habet caritas generari, conservari et augeri ; sed generatur in nobis per divinam influentiam ; ergo et per eamdem maiorem augetur : sed ubi maior influentia, aliquid plus influit quam prius : et ubi hoc, ibi est additio* » (2). « *Hæc positio ponit caritatem non augeri virtute propria, sed divina* » (3).

A l'homme appartient donc d'être fidèle à la grâce que Dieu lui donne gratuitement et sans laquelle la charité ne peut se développer dans son âme et, pour ne la point négliger, à lui d'entretenir dans son cœur la crainte salutaire de Dieu, suivant cette parole de l'Ecriture : « *Timor Domini initium dilectionis eius* », « la crainte du Seigneur est le commencement de son amour » (4). L'amour, qui nous fait choisir Dieu de préférence à toute chose, suit en nous la crainte. Il faut que, se reconnaissant la créature d'un Etre infiniment supérieur qui le traduira à son jugement équitable, l'homme craigne le châtiment de ce tribunal redoutable et apprenne à mettre de l'ordre dans son amour de lui-même et des créatures.

Dans le texte de S. Bonaventure dont nous essayons de préparer l'intelligence par ces remarques préliminaires, se rencontre aussi la distinction entre *vie active* et *vie contemplative*, et sur

(1) Op. S. Bon. t. I, p. 307, seq.
(2) *Ibid.*, t. I, p. 31, fundam. 4. Cf. *ibid.*, p. 308, fundam. 4.
(3) *Ibid.*, p. 312, col. 1.
(4) Eccl. XXV, 15.

Digitized by Google

elle le Docteur Séraphique étaye sa conclusion relative à la priorité de l'amour du prochain par rapport à l'amour de Dieu : « *Dilectio proximi facit hominem versari circa vitam activam : dilectio Dei circa vitam contemplativam* (1). *Ad Deum ordinemur secundum vitam contemplativam, ad proximum secundam vitam activam* (2).

La vie active est celle qui réglemente les affections de notre cœur par rapport aux créatures. Elle nous établit dans l'usage légitime de ces créatures par les vertus de prudence, de force, de justice et de tempérance que la grâce a élevées à l'ordre surnaturel.

La vie contemplative est celle qui réglemente l'affection de notre cœur par rapport à Dieu. En elle se produit l'épanouissement parfait des vertus théologales de foi, d'espérance et de charité. Ces vertus ne nous donnent pas seulement de pouvoir réciter quelques formules en y adhérant de volonté, elles sont des énergies vivantes dominatrices, qui, nous en avons une certaine conscience, nous entraînent vers Dieu et nous font reposer en Lui. Nous sommes alors arrivés à un stade où, selon la belle expression de Newmann, « nous réalisons le monde spirituel non plus en purs concepts mais en expérience vitale ». Notre raison supérieure, dégagée de la gangue du créé, du sensible, se meut avec aisance dans le domaine de l'Incréé ; notre raison inférieure, adaptée aux choses temporelles, est rentrée dans ses limites au contact de notre esprit avec les réalités spirituelles. « *Ratio superior dicitur in quantum convertitur ad leges æternas inferior in quantum versatur circa temporalia* (3).

Or il faut retenir de cette doctrine que l'être spirituel, doué d'énergies qui peuvent avoir des objets différents, peut développer sa facilité d'application à certains objets de préférence et par là porter préjudice à l'application qu'il pourrait donner à des objets plus importants. C'est le cas pour la raison inférieure, appliquée au créé, par rapport à la raison supérieure qui, grâce à l'intervention des forces surnaturelles, nous oriente vers la vie contemplative avec sa connaissance ultime, la connaissance d'amour. Une vie active désordonnée se concentre ainsi dans le créé, tandis qu'une vie active normale dispose à la vie contemplative et à la concentration en Dieu.

(1) *Ibid.* t. III, p. 610. fund. 4.
(2) *Ibid.* t. III, p. 824 n. 4.
(3) Op. S. Bon. t. V, d. 20, n. 27.

Digitized by Google

De même il est bon de noter le fondement troisième sur lequel S. Bonaventure établit sa réponse à la question de la distinction des parties inférieure et supérieure d'une même puissance : « *Idem est habitus qui dirigit animam ad amorem Dei et proximi, utpote caritas : ergo multo fortius eadem potentia, qua convertimur ad Deum et proximum ; sed haec est ratio superior et inferior* » (1). « C'est une seule et même disposition qui adapte l'âme à l'amour de Dieu et du prochain, la charité ; à plus forte raison est donc unique la puissance qui nous oriente vers Dieu et le prochain ; or c'est la raison supérieure et la raison inférieure ». Si en effet on l'appelle simplement raison *supérieure* en tant qu'elle connait ce qui est plus élevé et *inférieure* en tant qu'elle connait ce qui l'est moins, ce n'est pas une puissance différente dans chaque cas. « *Si ergo dicitur ratio superior, in quantum cognoscit superiora, et inferior, in quantum cognoscit inferiora, ergo non est alia et alia potentia* » (2).

Ce sont, si l'on peut s'exprimer de la sorte, les deux portions d'une puissance unique ; tous les grands scolastiques sont unanimes à le proclamer.

On peut ainsi rédiger le tableau suivant, en ordre parallèle, où les objets ressortissent à deux puissances qui chacune possède un objet unique, puis un acte principal et un acte secondaire qui visent cet objet sous deux formes :

Volonté : la fin dernière et ce qui y conduit ; *finis ultimus* et *ea quæ sunt ad finem* — La fin dernière en laquelle on repose et les moyens que l'on emploie ; *finis ultimus fruendus* et *ea quæ sunt ad finem utenda* — L'amour de Dieu et l'amour du prochain ; *caritas erga Deum* et *caritas erga proximum*.

Intelligence : les vérités éternelles et les vérités temporelles ; *æterna* et *temporalia*. — Les vérités éternelles objet de contemplation et les vérités temporelles domaine de l'action ; *vita contemplativa* et *vita activa* — La raison supérieure et la raison inférieure ; *ratio superior* et *ratio inferior*.

Ce sont deux puissances uniques parce qu'elles ont un objet unique et un seul acte principal, « *ab unitate obiecti et actus principalis* » (3). L'intelligence a pour objet le vrai, la vérité, éternelle, première, imparticipée en Dieu, participée dans les créatures. La charité a pour objet le bien, la bonté, souveraine en Dieu, communiquée dans les créatures. Il y aura diversité

(1) Op. S. Bon. t. II p. 564, fund. 3.
(2) Op. S. Bon. t. II. p. 563, fun 2.
(3) Op. S. Bon. t. III, p. 504, in corp.

Digitized by Google

d'actes mais il n'y a pas diversité d'objet requérant une diversité de puissances réelles.

Enfin remarquons les deux expressions employées par le Docteur Séraphique dans sa réponse à la question des deux mouvements de la charité : « *prima habitus inclinatio* et *exercitii perfectio* » (1).

La vertu surnaturelle de charité est faite pour l'action ; elle renferme une énergie potentielle orientée d'abord vers Dieu, puis vers la créature. Il est manifeste que l'orientation vers Dieu est première : sans cela la charité ne serait pas et n'agirait pas, Dieu est essentiellement sa cause première et sa cause finale.

Quand cette énergie entre en exercice, elle produit des actes divers de charité, successifs puisque venant d'un être soumis à la durée successive et alors se réalise le principe connu que cite Pierre de Tarentaise traitant la même question : « *Quod prius est in intentione. posterius est in executione et e converso* », « ce qui est premier dans l'intention est second dans l'exécution et au contraire ce qui est premier dans l'ordre d'exécution est second dans l'intention » (2).

Or par *intention, ordre d'intention,* nous pouvons entendre, non seulement l'intelligence qui connait ou fixe l'ordre à réaliser, mais aussi la tension de l'énergie de la faculté d'agir qui ne peut être indéterminée mais doit être en elle-même orientée vers un objet principal. Quand donc la charité entre en exercice, l'âme acquiert progressivement la perfection d'une activité stable. A ce point de vue, elle atteint d'abord l'état habituel de charité envers le prochain, avant de parvenir à l'état habituel de charité envers Dieu. Le premier est un moyen d'atteindre le second.

Il en est de cet épanouissement vital intérieur comme de la semence. Elle se développe en émettant radicelles et gemmules. La gemmule donne la tige, puis les feuilles, les fleurs et enfin les fruits. La semence est faite pour donner les fruits mais sous la dépendance des productions intermédiaires, tige, feuilles et fleurs. Le fruit de la charité, c'est l'amour de Dieu ; sa condition intermédiaire est la charité envers le prochain.

Rappelons-nous la signification du mot « *fructus* », « état de jouissance, terme du cycle vital », puis n'oublions pas que la charité envers le prochain englobe tout ce qui est créé et doit être aimé de charité : nous-mêmes et nos semblables, corps et

(1) *Ibid.* p. 610 in corp.
(2) Cf. *ibid.* p. 609, scholion.

Digitized by Google

âme ; c'est à dire tout ce qui est créé et doit être aimé pour Dieu, et comme béatifiable par la Bonté souveraine. Le terme de notre amour est donc toujours Dieu, bienheureux en Lui-même et béatifiant les êtres capables de le connaître, de l'aimer et de mériter cette béatitude par l'usage de leur liberté.

Nous pouvons maintenant, avec chance de la comprendre, lire la réponse du Docteur Séraphique à la question de la priorité des deux mouvements de charité : quel est celui qui précède l'autre ?

« Je réponds en disant que ces mouvements de charité peuvent être rapportés à la disposition de charité d'une double manière : selon son inclination première ou selon le développement de son exercice.

Si nous les considérons par rapport à l'inclination, à la tendance première de la charité, il faut accorder que le mouvement de charité vers Dieu est antérieur au mouvement de charité vers le prochain : la charité nous porte en effet vers Dieu avant de nous porter vers le prochain puisque Dieu est son objet principal et puisque l'inclination pour Dieu est la cause de l'inclination pour le prochain. La charité nous fait aimer Dieu pour lui-même et le prochain pour Dieu, en ce sens que Dieu est la fin de notre charité pour le prochain et qu'il en est aussi la source, celui qui nous y pousse et nous y meut. Selon la tendance première de la charité, l'amour de Dieu est non seulement premier en dignité mais aussi antérieur d'origine à l'amour du prochain.

Mais si nous les considérons par rapport à l'exercice et au plein développement de la charité, la réponse est tout autre. L'exercice de la charité envers le prochain relève de la vie active, tandis que l'exercice de la charité envers Dieu appartient à la vie contemplative. Or la vie active est inférieure à la vie contemplative et moins parfaite : l'amour du prochain est antérieur à l'amour de Dieu. Qui veut devenir un parfait amant de Dieu doit d'abord s'exercer à l'amour du prochain, comme celui qui veut bien mener la vie contemplative doit d'abord bien mener la vie active, selon l'enseignement de S. Grégoire.

Preuve de ceci est que le Saint-Esprit fut donné deux fois aux Apôtres, d'abord avant l'Ascension, en terre, puis du ciel au jour de la Pentecôte : l'amour de charité se doit d'abord exercer dans les choses que nous voyons afin que par l'amour

Digitized by Google

des choses visibles nous soyons élevés à l'amour des invisibles » (1).

Si nous nous reportons aux fondements de cette doctrine séraphique, nous constaterons que son principe philosophique est le suivant : le développement de l'être tend vers la perfection en passant par ce qui est moins parfait. Or l'amour du prochain est plus sensible et moins parfait, l'amour de Dieu est spirituel et plus parfait ; l'amour du prochain est donc la voie qui mène à l'amour de Dieu.

La même doctrine se retrouve en S. Thomas, qui se demande : la vie active a-t-elle la priorité sur la vie contemplative? (2) et répond en distinguant les points de vue. En elle-même et selon sa nature, la vie contemplative qui a pour objet l'amour de Dieu est antérieure : l'amour de Dieu est premier en soi. Mais dans l'ordre d'acquisition, la vie active précède la vie contemplative à laquelle elle prépare : l'amour du prochain est premier dans notre âme et, par prochain, nous entendons toute créature qui peut être aimée de charité. Pour S. Thomas en effet, comme pour S. Bonaventure, l'amour du prochain est le domaine de la vie active, l'amour de Dieu, celui de la vie contemplative ; mais ajoute S. Thomas, cet amour de Dieu n'est pas un amour quelconque, c'est un amour parfait, « *vita contemplativa non ordinatur ad qualemcumque dilectionem Dei, sed*

(1) Respondeo : Dicendum, quod dupliciter contingit comparare istos motus dilectionis ad habitum caritatis : aut secundum primam ipsius habitus inclinationem, aut secundum exercitii perfectionem.

Si secundum primam eus inclinationem, sic concedendum est, quod motus dilectionis in Deum prior est quam motus dilectionis in proximum, quoniam caritas primo inclinat ad Deum quam ad proximum, cum Deus sit objectum principalius, et inclinatio respectu ipsius Dei sit causa inclinationis repectu proximi. Caritas enim facit Deum diligi propter se, et proximun propter Deum, ita quod *propter* dici, habitudinem causae finalis et causæ moventis et inducentis. Secundum ergo primam caritatis inclinationem prior est non solum dignitate, sed etiam origine motus dilectionis in Deum quam motus dilectionis in proximum.

Si vero loquamur secundum exercitationis perfectionem cum exercitatio circa motum dilectionis in proximum respiciat vitam activam, exercitatio vere motus dilectionis in Deum respiciat vitam contemplativam ; et ille status sit isto inferior et imperfectior : prior est dilectio proximi quam dilectio Dei. Qui enim vult esse perfectus amator Dei prius debet se exercere in amore proximi sicut qui vult esse bonus contemplativus prius debet esse bonus activus, sicut docet Gregorius.

Et in huius rei signum bis datus fuit Spiritus sanctus, et primo in terra, Joannis vigesimo ; secundo de cœlo, Actuum secundo ; quia prius oportet amorem caritatis exerceri in his quœ videmus, ut per amorem visibilium « in amorem invisibilium rapiamur ».

(2) *Sum. Theol.* IIa, IIæ q. 182, a-4.

Digitized by Google

ad perfectam » (1). Et S. Thomas emprunte la citation patristique du *Sed contra* à S. Grégoire le Grand : « La vie active est antérieure dans le temps à la vie contemplative, parce que par l'accomplissement des bonnes œuvres, elle tend à la vie contemplative », puis le Docteur angélique tire de là un argument : la vie active dispose à la vie contemplative, or la disposition précède la forme à laquelle elle dispose ; de ce point de vue encore la vie active est antérieure à la vie contemplative. « *Hoc modo vita activa est prior quam contemplativa* ».

En résumé, la volonté se développe d'abord un temps plus ou moins long dans l'usage des créatures avant d'atteindre l'état de perfection dont l'objet propre et immédiat est Dieu. Là seulement elle atteint aussi ce degré d'amour dont parlait S. Thomas, « *non ad qualemcumque dilectionem Dei sed ad perfectam* », amour qui n'indique pas simplement des actes de charité, mais la disposition habituelle à laquelle l'âme est parvenue...

P. SYMPHORIEN de Mons.

(1) *Ibid*, ad. 1.

Digitized by Google

PASCAL ET SAINT-ANGE

LES INFORTUNES DE JACQUES FORTON, SIEUR DE SAINT-ANGE, D'APRÈS QUELQUES DOCUMENTS INÉDITS

(Suite).

Nos jeunes gens, Pascal, Auzoult, Hallé de Monflaines, ne gardèrent pas le secret sur les idées de Saint-Ange. Elles se répandirent promptement dans la ville et, comme il est à croire, on exagéra ce qu'elles pouvaient avoir de singulier. Aussi le malheureux passa-t-il bientôt pour hérétique. Et, pour comprendre la situation dans laquelle on le mettait, il faut sortir de notre milieu indifférent aux querelles dogmatiques et nous reporter en imagination à cette époque où les passions étaient vives et les convictions profondes, où le moindre soupçon d'hétérodoxie pouvait entraîner de si redoutables suites. Nous verrons bientôt que Saint-Ange ne put échapper à ces terribles conséquences. Alors on trouvera que le jeune Pascal et ses jeunes amis auraient mieux fait de se montrer plus discrets et de ne pas divulguer des opinions dont leur interlocuteur ne s'était ouvert qu'en des entretiens particuliers. Que si ces idées leur paraissaient dangereuses, c'était à l'autorité ecclésiastique qu'ils devaient tout d'abord en référer, au lieu de les révéler à la foule toujours prompte à se scandaliser. Mme Périer dit bien que son frère et ses amis ne dénoncèrent Saint-Ange qu'après l'avoir charitablement averti (1). Mais en réalité ils ne le défé-

(1) On ne trouve aucune trace de l'avis préalable que Pascal et ses amis auraient donné à Saint-Ange avant la dénonciation. C'est regrettable, car ce point du récit de Mme Périer, méritait tout particulièrement confirmation. M. l'abbé Maynard (*Pascal, sa vie et son caractère,* Paris, Dezobry et Magdeleine, 1850, t. I, p. 38) dit que Pascal est arrivé au milieu de cette discussion, venant simplement rendre visite

Digitized by Google

rèrent à l'autorité ecclésiastique que, lorsque par suite de leurs indiscrétions, ses idées que sans eux tout le monde eût ignorées, eurent causé, avec leurs travestissements inévitables, un scandale extrême.

Les adversaires de Saint-Ange eurent de suite dans la société de Rouen un certain nombre de partisans. Ils appartenaient à des familles connues et comptaient dans le monde, soit laïque, soit ecclésiastique, beaucoup de relations. Les moines durent lui être contraires : à leurs yeux il avait quitté le froc, il n'était qu'un transfuge. Les chanoines, aussi, pouvaient lui témoigner quelque hostilité, afin de manifester leur mécontentement à son protecteur, le procureur général Courtin qui, installé à Rouen en 1645, avait dès le 14 décembre de cette même année sommé les membres du chapitre qui étaient en même temps curés, d'opter entre leurs prébendes et leurs cures. En revanche, parmi les curés de la ville, rivaux des religieux et des chanoines, plusieurs lui étaient favorables (1).

Contrairement à ce que dit Mme Périer, rien n'indique, que, pendant le séjour qu'il fit à Rouen en l'hôtel de M. Courtin, l'idée soit venue à Saint-Ange de se poser en prédicateur d'une nouvelle doctrine pas plus que d'exercer quelque influence sur l'esprit de la jeunesse rouennaise. Mais on savait sans aucun doute qu'il avait, comme le dit Tallemant des Réaux avec sa dure ironie, « sifflé de jeunes enfants sur la philosophie et la théologie ». Pascal et sa famille fréquentaient chez Mme Sainctot (2)

à Hallé de Monflaines, et qu'ainsi il n'y avait « pour lui, du moins, pas d'indélicatesse ni de déloyauté à poursuivre ensuite ces opinions ». M. l'abbé Maynard avait sans doute des idées très personnelles sur ces questions de convenances. Mais peut-on supposer que Pascal soit tombé là d'une manière inattendue ? Cette première réunion semble bien organisée pour donner à sa critique la permission de se déployer contre ce philosophe étranger. Mme Périer ne dit-elle pas que Pascal, « pressé (de venir entendre Saint-Ange) par deux jeunes hommes de ses amis, y fut avec eux » ? La réunion était évidemment concertée. Elle ressemble un peu à un traquenard.

(1) Ces dispositions des esprits semblent indiquées par la lettre de l'archevêque de Rouen à Camus, en date du 15 mars 1547 : « Ce n'est pas une affaire à estourdir : l'on en est venu trop avant. Elle pourroit bien envelopper *M. le Procureur général* qui protège l'*homme déféré* et ceux de nos *Curez* que l'on dit qui les favorisent par opinion que les *chanoines* et les *moynes* s'en meslent... » (Cf. Urbain, *loc. cit.*, p. 17 ; Blaise Pascal, *Œuvres*, éd. Brunschvicg, Paris, Hachette, 1908, t. I. p. 354). — Pendant la Fronde, le procureur général Courtin se signala par son attachement au pouvoir royal (Voy. A. Floquet, *Histoire du Parlement de Normandie*, 1840-1843, t. V, p. 177, 223, 278, 382, 425, 428 ; t. VI, p. 15-23).

(2) Mme Sainctot était la femme du maître des cérémonies à la Cour. Elle était si liée avec la famille Pascal qu'Etienne Pascal, obligé de se réfugier en Auvergne en 1638, lui confia sa fille Jacqueline. Avec Jacqueline Pascal les filles de Mme Saincto

Digitized by Google

qui, à cause de ses brillantes qualités littéraires, avait été admise dans l'Académie de la Vicomtesse d'Auchy. Ainsi la vie religieuse et enseignante, le passé parisien de Saint-Ange avaient bien pu faire l'objet de conversations chez les Pascal qui avaient mis Pascal au courant de ce qu'était la personnalité de Saint-Ange.

Huit ou dix jours après ces deux entrevues provoquées par Pascal et ses amis qui allaient en tirer des arguments pour causer des embarras à Saint-Ange, ce qui est, en somme, assez peu brillant, le pauvre Saint-Ange, épouvanté de tout le bruit qui se faisait autour de lui, alla rendre visite à l'abbé Le Cornier, et se plaignît à lui que ses divers interlocuteurs l'avaient décrié comme hérétique.

Le scandale fut à son comble quand, usant de son droit de présentation, l'abbé commendataire de Saint-Ouen de Rouen, Armand-Jean-Baptiste de Vignerod, présenta Saint-Ange pour la cure de Crosville (1) qui dépendait du doyenné de Bacqueville. L'archevêque allait-il exposer au danger de perdre la foi une portion du peuple chrétien en la confiant à un prêtre hérétique ? N'allait-il point remettre au loup la garde des brebis ?

*
* *

Sur ces rumeurs, devant ces épouvantements, Saint-Ange fut déféré au conseil de l'archevêché. En l'absence de François de Harlay (2) qui faisait sa résidence habituelle au château de Gaillon où il trouvait une retraite agréable au milieu de ses livres et dans une société choisie de gens lettrés, ce conseil était présidé par Jean-Pierre Camus, évêque démissionnaire de Belley, abbé commendataire d'Aulnay, son suppléant de 1646 à 1649 (3). Celui-ci commença une information. Il acquit la conviction

composèrent « une espèce de comédie en vers ». C'est pour l'une d'elles sans doute qu'en 1643 Jacqueline adressait à Benserade des vers qui furent publiés dans les œuvres de ce poète : *Vers de Mlle Pascal pour une dame de ses amies sous le nom d'Amarante, amoureuse de Tirsis.* Mme Sainctot était la sœur du poète Dalibray qu'en 1647 Pascal conviait à venir voir Descartes chez lui ; Dalibray était un ami de Le Pailleur et lui adressa des vers.

(1) Crosville-sur-Scie, aujourd'hui commune de 177 habitants, à 40 m. d'altitude sur le plateau de Caux, au bord de la Seine, canton de Longueville, arrondissement de Dieppe (Seine-Inférieure).

(2) Cf. l'abbé J.-B. Lecomte, *Monseigneur François de Harlai de Champvallon, archevêque de Rouen (1613-1653)*, Rouen, Cagniard, 1868.

(3) Cf. sur Jean-Pierre Camus, évêque de Belley, les chapitres V de la première et de la seconde partie du tome I de l'*Histoire littéraire du sentiment religieux en France* de M. l'abbé Henri Brémond, de l'Académie française, Paris, Bloud et Gay, 1916, p. 149 et suiv. et p. 273 et suiv.

Digitized by Google

qu'il n'y avait là que des commérages dont il ne fallait tenir aucun compte. Il écrivit dans ce sens à l'archevêque, et le vicaire général Gaulde reçut officiellement, le 13 mars 1647, la candidature de Saint-Ange à la cure de Crosville pour laquelle on le présentait et qu'il sollicitait. L'accusé se rendit à Gaillon d'où il revint après avoir vu M. de Harlay, et convaincu qu'il n'avait plus rien à redouter.

*
* *

Par malheur sa visite fut bientôt suivie d'un voyage à Gaillon (1), de Blaise Pascal, de Monflaines et d'Auzoult. Tous trois étaient connus, — Pascal surtout dont maître Jacques Pierius, docteur en médecine, curé de l'antique résidence archiépiscopale de Déville-lès-Rouen, avait discuté l'année précédente (1646) les expériences sur le vide dans le collège que François de Harlay avait institué dans son palais archiépiscopal de Rouen (2). Pierius, dans un discours sur la possibilité du vide dans la nature, appelait Pascal *nobilissimus et in omni scientiarum genere plus quam ejus aetas pati videretur versatissimus adolescens dominus Pascal illustrissimi et doctissimi patris non degener filius,* — « ce jeune homme très noble et très versé en tout genre de sciences plus que son âge ne paraît le permettre, M. Pascal, fils bien digne d'un père très illustre et très savant ». Une pareille députation, Pascal, en particulier,

(1) « C'estoit à Gaillon que François de Harlay faisoit souvent sa retraite et ses plus belles estudes. En effet il affectionna tellement le Palais Archiépiscopal qu'il y établit une Académie dans laquelle il conféroit pour l'ordinaire avec les Doctes qui estoient en sa compagnie, des difficultés qui se rencontrent dans les Epistres de S. Paul. C'estoit là où, goustant le repos de la solitude, il passoit quelques heures de divertissement avec les Muses sacrées, et ce fut à cette occasion qu'il y fit faire diverses choses qu'il jugea nécessaires pour l'ornement et l'entretien de ce lieu vrayement royal, (dont) il fit mettre (l') éloge en lettres d'or à l'entrée de la première cour » (*Histoire des archevesques de Rouen*, par un religieux bénédictin de la Congrégation de Saint-Maur (dom Pommeraye), à Rouen, chez Laurens Maurry, 1667, p. 659-660).

(2) L'archevêque François de Harlay, s'étant brouillé avec les Jésuites, avait établi dans son archevêché un collège où cinq professeurs donnaient des leçons publiques de théologie, de philosophie, de rhétorique et de grammaire. Maître Jacques Piérius était chargé de la philosophie. Son cours était ainsi annoncé dans le *Mercure de Gaillon* de 1643 : *Jacobus Pierius, Doctor medicus, antiquae residentiae archiepiscopalis Dei Villae pastor, ex officio enarrabit suo more ex libro a se typis mandato philosophicas veritates.* Le curé de Déville était originaire de Falaise ou des environs. Il était le frère de Vigor Piérius, curé de Saint-Loup-le-Canivet. Parmi les autres professeurs du collège archiépiscopal, on peut signaler l'oratorien Guillaume Marcel, qui engagea Brébeuf à entreprendre la traduction de *la Pharsale*, et mourut curé de Basly, au dioscèse de Bayeux.

Digitized by Google

avec sa jeune réputation et en même temps avec la renommée et la haute situation de son père dans la province, pouvait en imposer au prélat.

Ils se plaignirent à l'archevêque de la conduite de M. de Belley dans cette affaire. Ce prélat, disaient-ils, s'était décidé sur la fausse supposition que les accusateurs de Saint-Ange n'osaient pas, n'oseraient pas affirmer avec leur signature quelles propositions hétérodoxes ils lui reprochaient. Ils étaient, au contraire, tout prêts à le faire.

L'archevêque prit peur. Il craignit d'être accusé de ne montrer ni assez de zèle ni assez de vigilance. Il adressa donc à son suppléant une lettre en date du vendredi 15 mars 1647 où, repoussant les efforts de Camus pour arrêter cette affaire, il déclare que « ce n'est pas une affaire à étourdir ». Il affirme, répétant sans doute ce que Pascal et ses amis lui avaient dit, que le peuple est scandalisé du « défroquement », — il remontait à dix ans et ne tenait aucun compte du pardon qu'avaient accordé Rome et la Cour, — « accusation et présentation du sieur de Saint-Ange ». Celui-ci est allé le voir, accompagné « de M. Bachelet qui l'assiste de la part de M. le Procureur général, et il est parti bien content de lui. Mais Pascal veillait, mais « Messieurs Pascal le jeune, de Monflaines et Auzoult qui l'ont suivi » ont déclaré qu'ils ne demandaient qu'à signer les propositions qu'ils imputaient à Saint-Ange. Le prélat enjoignait aux jeunes accusateurs d'aller voir le procureur général, de l'informer, en présence de Saint-Ange, de toute cette affaire, et de le prier « d'aviser au moyen de satisfaire l'Eglise scandalisée de ce bruit ». S'ils ne réussissent pas de ce côté, qu'ils fassent leur déclaration, devant l'ancien évêque de Belley, en son conseil archiépiscopal. Saint-Ange qui est le plus accommodant comme le plus aimable des adversaires, a promis qu'il se trouverait là pour signer le désaveu et la condamnation des propositions qu'on lui imputait. « En cas de continuation du différend plus avant, ajoutait l'archevêque, nous y mettrons la main plus avant pour prévenir la calomnie qui pourrait se reverser sur ceux qui nous représentent et descrier nostre charge et nostre gouvernement ». On voit déjà que l'archevêque conçoit des craintes : de qui pouvait venir la calomnie, sinon des adversaires de Saint-Ange qui reprocheraient au prélat de se montrer faible vis-à-vis de l'erreur ?

Ce qui augmentait les terreurs de l'archevêque, c'est que la Normandie religieuse d'alors était fort agitée. Dans une lettre

Digitized by Google

que François de Harlay écrira à Camus, le 22 mars 1647, il se montrera tout anxieux à propos de quelques troubles survenus à Vernon : « Cependant l'impiété grossit et esclatte à Vernon sur les mesmes sujets de Jésus-Christ et de la Vierge et se répand sur nous au voisinage. Vous en entendrez bientôt parler ». Et le 2 avril le prélat soucieux dira encore : « Vous pouvez sçavoir de M. Pascal le train que prend l'affaire de Vernon, et le passage du commissaire le sieur de la Haye Aubert ». L'affaire regardait le diocèse d'Evreux où, déjà, en 1643, s'étaient produites, chez des religieuses du Tiers Ordre de saint François, des possessions. Un ancien directeur de ce couvent, Mathurin Picard, curé du Mesnil-Jourdain, inhumé dans la chapelle de ce couvent, avait été exhumé et jeté à la voirie. Boulle, son vicaire, fut brûlé sur la place publique en vertu d'un arrêt du Parlement de Rouen (1). Harlay redoutait quelque considérable scandale à l'occasion duquel on ne manquerait pas de lui adresser des reproches, et où il lui faudrait en venir à quelque répression dramatique.

*
* *

Saint-Ange et ses accusateurs ne purent s'entendre à l'amiable, l'entrevue chez le procureur général n'ayant pas eu lieu, ou n'ayant pas eu les résultats espérés. Il fallut en venir à une procédure officielle, et aviser au moyen de satisfaire les amours-propres engagés. Camus s'y employa de son mieux. Il obtint de l'accusé une déclaration qui débutait par une plainte de Saint-Ange, très justifiée, sur le fait d'avoir été dénoncé à propos de conversations privées, de conférences particulières dont il n'avait vraiment pas à rendre compte : « Quoyque ces propositions (que l'on m'impute) ne soient pas recevables, n'ayant prêché, dogmatisé, ni enseigné dans la ville de Rouen, encore que ces mots : *avancées en deux conférences particulières* fassent plus de la moitié de ma justification, les entretiens particuliers, et surtout des personnes qui ne se sont jamais vues, passant plutôt pour des tentatives réciproques de la capacité d'un chacun que pour une profession de foy en particulier, il est toutefois glorieux et avantageux à un Prêtre et à un Docteur de faire connoistre sa

(1) Cf. l'abbé Lecanu, *Histoire de Satan*, Paris, Parent-Desbarres, 1861, p. 382-383 ; Joseph Bizouard, *Des rapports de l'homme avec le démon*, Paris, Gaume, 1863, t. III, p. 607 ; l'abbé Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, Paris, Bloud et Gay, 1920, t. V, p. 404.

Digitized by Google

doctrine orthodoxe, et surtout quand on y veut donner quelque atteinte comme il se voit maintenant ». Il réfutait, en particulier, à l'aide de son livre, la proposition qui paraît, nous l'avons dit, avoir surtout frappé Pascal et par contre-coup, Mme Périer, que la substance des corps de Jésus-Christ et de la Vierge et leur nature humaine constituaient une espèce à part et distincte des autres hommes.

*
* *

Camus fut enchanté de la déclaration de Saint-Ange. Il l'envoya à l'archevêque en lui écrivant, le 20 ou le 21 mars 1647, qu'après beaucoup de conseils et de tracas, on avait fait faire, suivant les ordres de l'archevêque, au sieur de Saint-Ange une déclaration dont il lui envoyait la copie pour avoir son jugement. « J'en ai fait rayer tous les mots qui pouvaient choquer, et n'y ai souffert que des termes simples et modestes *pour ôter toute occasion à ceux qui la cherchent, de continuer une altercation si fâcheuse, de laquelle ne peut, à mon avis, sortir aucune édification*, l'Apostre nous apprenant que ceux qui s'entremordent et s'entredéchirent, se consument et se perdent, outre les grandes offenses de Dieu qui se multiplient en ces contestations, *non in contentione et aemulatione* ». Il y avait là *par avance une critique* de la polémique des *Provinciales*.

*
* *

Les accusateurs, toujours acharnés, retournèrent à Gaillon ; ils se plaignirent de ce que le désaveu obtenu de Saint-Ange, non seulement n'était pas assez catégorique, mais encore de ce que les termes n'en avaient pas été discutés contradictoirement, ni débattus devant le conseil archiépiscopal tout entier, mais en présence de trois de ses membres au plus (1). L'archevêque, lui aussi, ne trouva pas assez nette la déclaration de Saint-Ange, et s'irrita de voir des jeunes laïques l'emporter en zèle pour la pureté de la foi sur son grand vicaire *in pontificalibus*. Il écrivit à Camus si facilement satisfait que la déclaration de Saint-Ange n'était qu'un commencement de renonciation à l'erreur, qu'elle n'était ni complète ni exacte. Il protestait contre l'indifférente indulgence du clergé qui se laissait dépasser par la ferveur des laïques : « Les prêtres pallient tout, et, parce que

(1) « *Tres faciunt capitulum*, écrit l'archevêque lui-même, mais non pas *consilium* ».

Digitized by Google

les laïques approfondissent, contre tout ordre, ils sont les maitres ». D'après les instructions du prélat, « les sieurs de Monflaines, Pascal et Auzoult devaient être conduits devant l'ancien évêque de Belley, le promoteur général du diocèse et le grand vicaire Gaulde auxquels ces jeunes gens feraient leurs déclarations :

... Nous... déclarons avoir ouy proférer toutes les dites propositions par ledit sieur de Saint-Ange en deux conférences... Ce que nous déclarons, non pas pour nous rendre parties ou dénonçants, n'estant telle chose de l'office ni de l'intérest d'aucun de nous, mais en qualité seulement de tesmoins, pour rendre à la gloire de Dieu et à la vérité le témoignage qui luy est deu par tous les hommes, que nous sommes prests de rendre par devant tous juges qu'il appartiendra.

Dans la déclaration des trois jeunes théologiens amateurs, il apparaît clairement que les poursuivants ne veulent pas être pris pour des dénonciateurs. Ils semblent s'apercevoir quelque peu de ce que leur rôle a de délicat, leur obstination de très peu louable, et ils veulent déguiser tout cela sous leur zèle pour la gloire de Dieu et de la vérité, et pour la pureté de la doctrine.

Saint-Ange, de son côté, déclarait :

Des propositions tenues en deux conférences particulières M. de Saint-Ange dit n'avoir pas assez de mémoire pour se ressouvenir après deux mois de ce qui s'est dit ; qu'il se peut faire qu'il ait dit quelque chose qui en pourroit approcher, mais ce n'étoit aucunement son sens, comme il l'a déclaré par response, et que tout ce qu'il en a dit, n'a été qu'en forme d'objections et dispute, comme l'on a accoutumé de faire en des conférences particulières.

* * *

L'opinion publique comprit les difficultés où l'ardeur intempérante de ces jeunes gens jetait Saint-Ange. Elle se retourna en partie contre les accusateurs. Le départ pour Paris de l'abbé de Sainte-Hélène, sur ces entrefaites, produisit une mauvaise impression. On se disait par la ville que Pascal et Auzoult et Hallé de Monflaines, les zélés instigateurs de ce procès, n'étaient pas mûs par des motifs désintéressés, ni par le seul zèle de l'orthodoxie. Il n'y a rien là d'extraordinaire à cause de la toute particulière situation des Pascal à Rouen.

Digitized by Google

Il ne semble pas qu'Etienne Pascal ait dû être entouré à Rouen d'une bien ardente sympathie, malgré ses mérites et sa valeur scientifique. On a remarqué avec raison qu'il ne pouvait être considéré dans cette ville à laquelle il était tout à fait étranger, que comme une créature du pouvoir royal, comme un fonctionnaire très largement rétribué que sa mission de « commissaire député par Sa Majesté en la haute Normandie pour l'impôt et levée des tailles et sur le fait de la subsistance et étapes des troupes » mettaient en perpétuel conflit avec les anciens corps constitués, le Parlement, la Cour des Aides, sans compter les villes et les particuliers dont il contrôlait les privilèges et inquiétait les intérêts. Ses rapports avec ce pays et cette population avaient eu de fâcheux débuts. Il était arrivé dans une Normandie qu'exaspérait une fiscalité par trop rigoureuse, au moment de la révolte des Va-Nu-Pieds et de leur répression, avec les soldats de Gassion et l'escorte du chancelier Séguier. Au commencement de cette sédition, l'officier du roi chargé de contrôler les draps en vertu de l'édit sur le contrôle des teintures avait été massacré dans le parvis de la cathédrale. Les coupables n'avaient point été découverts, et la populace s'était enhardie jusqu'à démolir les bureaux du roi où se percevaient les droits, à brûler les maisons des principaux officiers des finances, à assiéger dans sa maison le receveur général des gabelles. Trois mois après ces émeutes les bureaux et les officiers de finances n'étaient pas encore rétablis, et la Cour pensait que le Parlement de Rouen était en-dessous plutôt favorable aux émeutiers. Aussi, dès son arrivée, Séguier, muni de pouvoirs extraordinaires, supprima-t-il temporairement le Parlement, avec ordre à tous les membres de la Cour de sortir de Rouen dans les quatre jours (1), la Cour des Aides, le bureau des Trésoriers de France. On devine quels froissements, quels mécontentements, tels que les comportait la psychologie de ce temps, avaient dû susciter toutes ces mesures. On imagine aussi quelle répulsion presque

(1) De tels sentiments étaient ordinaires dans la Normandie, très traditionnaliste alors et peu amie des fantaisies gouvernementales. En 1658, les nouveaux nobles, gens qui avaient chèrement payé leurs privilèges, doublement irrités et par la taxe et par l'affront fait à leur blason neuf, avaient été taxés. Très nombreux en Normandie, ces anoblis provoquent un mouvement de protestation un peu partout en France, et surtout dans leur province. Le duc de Longueville qui en était le gouverneur, louvoyait, ménageant le pouvoir et les anoblis avec un secret penchant pour ces derniers. Des magistrats du Parlement de Rouen, de la Cour des Aides, manifestaient une opposition si hardie qu'il fallut les réprimander et même les exiler. (Cf. J. Lair, *Nicolas Fouquet*, Paris, Plon, 1890, t. I, p. 433-434 ; Loret, La *Muze historique*, t. II, p. 465).

Digitized by Google

universelle devaient exciter tous les collecteurs d'impôts pour le Roi, depuis le plus humble jusqu'au plus élevé, jusqu'au réorganisateur de la perception des aides. Etienne Pascal, avec cela, ne se trouvait pas soutenu par un personnel administratif qui aurait pu l'aider de suite dans sa tâche, le défendre aussi devant l'opinion ; il n'avait pas de bureaux, il était isolé. Aussi est-ce pour accomplir le travail écrasant qui lui incombait qu'il fit appel au génie de son fils qui, pour le soulager dans ses calculs et dans ses comptes, inventa la machine arithmétique, au dévouement de son gendre Florin Périer, peut-être à la collaboration de cet ami de son fils et de Raoul Hallé de Monflaines Adrien Auzoult, dont on appréciait la valeur en mathématiques. De plus Etienne Pascal se montrait précisément un administrateur vigilant, zélé, tout dévoué au pouvoir central, animé au plus haut degré de l'esprit fiscal. « Pendant tout son séjour il eut à lutter contre les plaintes de la population ». Il y avait déjà huit ans qu'il exerçait ce proconsulat financier, — espace de temps amplement suffisant pour accumuler sur lui bien des haines et des rancunes. Peut-être avait-on quelque connaissance à Rouen que le Parlement de Paris allait bientôt révoquer « les intendants de justice et toutes autres commissions extraordinaires non vérifiées en cours souveraines », ce qui pouvait donner la tentation de se montrer plus libre vis-à-vis de l'Intendant de justice et de finances. En tout cas une occasion se présentait de faire pièce au père en faisant la critique du fils qui de son côté se montrait si sévère pour le pauvre Saint-Ange. Une partie de la société rouennaise ne la manqua pas (1).

De plus sait-on si cette cure de Crosville n'avait pas été

(1) Fortunat STROWSKI, *Pascal et son temps*, Paris, Plon, 1907, t. II, p. 33 ; Jacques CHEVALIER, *Pascal*, Paris, Plon, 1922, p. 57 ; SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, éd. in-12, Paris, Hachette, 1901, p. 470 ; René Kerviler, *Le Chancelier Pierre Séguier*, Paris, Didier, 1875, p. 99 et suiv. ; F. BOUQUET, *Points obscurs et nouveaux de la vie de Pierre Corneille*, Paris, Hachette, 1888, p. 162; Blaise Pascal, *Œuvres*, Paris, Hachette, 1908, t. I, p. 54, note 2. On voit par les paroles d'une assemblée des députés du Tiers Etat réunis à l'Hôtel de ville de Rouen le 18 novembre 1643 rapportées dans Charles de BEAUREPAIRE, *Cahiers des Etats de Normandie sous les règnes de Louis XIII et de Louis XIV*, t. III, p. 287 que, quatre ans après l'arrivée d'Etienne Pascal, Rouen ployait toujours sous les impôts : « La ville de Rouen, capitale de ceste province, est abatue d'une si prodigieuse quantité d'impositions et subcides qu'il ne lui reste plus que les foibles apparences de ceste franchise dont elle se glorifioit en ses plus beaux jours, comme des plus avantageux témoignages de sa fidélité et des longs services qu'elle a rendus à ceste Couronne : elle s'est vue remplie de gens de guerre ; il n'y a sorte de denrée qui s'y consomme qui ne porte les marques de son infortune ».

Digitized by Google

désirée pour l'un d'eux, Hallé de Monflaines, par exemple, ou pour l'un de leurs amis ?

*
* *

Aussi, pour contrebalancer cette transformation de l'opinion, Auzoult écrivit-il à l'abbé Le Cornier pour lui demander d'attester la vérité de leur rapport et l'authenticité des propositions qu'ils avaient attribuées à Saint-Ange. Il en reçut une lettre en date du 22 mars 1647. On y rendait hommage à l'honorabilité de Pascal et d'Auzoult : « ... Il n'est rien de tous ces divers intérests que l'on a dit par la ville vous avoir obligez, M. Pascal et vous, à pousser cette affaire, ayant des preuves très assurées du contraire par la parfaite cognoissance que j'ay de vostre générosité et de la pureté de vos intentions... Pour le reste qui vous touche, la probité de M. Pascal et la vostre sont trop bien cognues pour avoir besoin de ces preuves estrangères ». Toutefois le docteur de Sorbonne les invitait à montrer moins d'âpreté. Ce reproche de dureté violente ne pouvait s'adresser à Auzoult, d'un caractère, paraît-il, plutôt très doux. Il retombait plutôt sur ses deux compagnons, c'est-à-dire sur Pascal, et sur Hallé de Monflaines : « Je ne doute point, écrivait l'abbé Le Cornier de Sainte-Hélène, que l'on ait pu dire à Rouen que je me suis éloigné de peur d'être obligé de contribuer à la *disgrâce* de M. de Saint-Ange. Il est vrai que, si j'avais cru que mon absence eût pu empêcher et l'effet et la cause, je l'eusse fait très volontiers, *et eusse été ravi que le tout eût pu se disposer et se terminer par des voies plus douces* ». Il n'avait pas assisté à la première conférence. Il avait seulement entendu dans la seconde six des propositions incriminées. Il avoue qu'il n'a pas été tellement effrayé par les doctrines de Saint-Ange et qu'il les a si peu trouvées étranges et absurdes qu'il n'ait désiré le revoir. Il devait aller à Paris depuis longtemps : « J'eus quelque pensée de différer mon voyage encore pour quelques jours, afin d'avoir le moyen et le temps de recevoir M. de Saint-Ange qui m'avoit promis de me résoudre les difficultez que je luy avois proposées sur ce qu'il nous avoit avancé huit ou dix jours auparavant ». Il ne lui a pas été possible de retarder son départ. Quels que soient les reproches que Pascal et Auzoult adressent à Saint-Ange, « *je vous conjure de disposer les choses, s'il est possible, plutôt à la douceur qu'à la rigueur,* et de relâcher plutôt quelque chose de ce que vous avez droit d'exiger pour votre intérêt

Digitized by Google

que de ne pas contribuer à terminer cette affaire le plus doucement qu'il se pourra. Je le souhaite de toutes mes affections...». En même temps qu'il critique la vivacité des attaques de Pascal et de ses amis contre Saint-Ange, l'abbé Le Cornier constate l'esprit tout pacifique de celui-ci : « ... Je vois le tout déjà en très bon chemin, vu que j'apprends que M. de Saint-Ange a donné un désaveu de toutes ses propositions : c'est la plus importante partie de tout ce que l'on peut souhaiter de lui pour ce qui regarde la doctrine ». Tout cela venu d'un confrère en jansénisme a un grand prix. Cette lettre qu'on avait désirée comme un renfort, arrivait plutôt comme une critique (1).

*
* *

De son côté Camus (2) s'était remis en campagne et avait cherché à calmer les esprits. Les adversaires s'étaient rencontrés chez lui. Il avait cru les avoir mis d'accord sans qu'il fût besoin

(1) Godefroi Hermant signale dans Le Cornier de Sainte Hélène, devenu vicaire général, un trait de caractère qui semble s'accorder assez bien avec sa conduite dans l'affaire Saint-Ange : « M. de Harlay avait alors au nombre de ses vicaires généraux M. Le Cornier de Sainte-Hélène, docteur de la Faculté de Paris, à qui la paix et l'unité de l'Eglise étaient plus précieuses que toutes les choses du monde. Ce docteur qui avait du savoir et de la vertu, aimait la paix ; il gémissait sur les misères que l'Eglise souffrait dans cette persécution générale que l'on faisait aux plus gens de bien ; et ayant part dans la sollicitude du diocèse, il appliquait son esprit à le maintenir dans un sage tempérament pour empêcher que l'injustice n'opprimât ceux que l'on tâchait de lui rendre suspects par des accusations sans fondement et des calomnies atroces sur le sujet de la doctrine » (t. II, p. 205). Dans ce pacifiste on sent quand même le janséniste. Hermant nous représente Le Cornier en discussion quelques années plus tard avec le célèbre P. Hayneufve, recteur du Collège des jésuites de Rouen, à propos du couvent des Ursulines que les Jésuites accusaient de jansénisme, et de son confesseur (t. V, p. 240).

(2) Camus était assez peu estimé à Port-Royal et parmi les jansénistes. « Quand la Mère Agnès fut revenue de Maubuisson, nous dit la Mère Anne de Sainte-Eugénie, M. l'Evêque de Belley dont M. de Genève avait donné connaissance à notre Mère, vint à Port-Royal pour quelques jours. Il y prêchait et y écrivait,.., paraissant assez sérieux à ce premier voyage. Mais y étant venu d'autres fois, pendant qu'il écrivait des livres d'histoires, entremêlées de discours de piété, qui finissaient toujours par des martyres ou des entrées en religion et néanmoins exprimant les passions humaines comme les romans, ces lectures m'étaient fort préjudiciables aussi bien que sa conversation.., » (*Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, Utrecht, 1742, t. III, p. 368). La Mère Angélique avait à peu près les mêmes sentiments. Dans l'une de ses lettres à Mme de Chantal, elle s'exprimait ainsi : « Ce bon M. de Belley qui m'a écrit, est venu. Je l'aime bien parce qu'il est bon ; mais il me brouille l'esprit avec ses très vaines et extravagantes louanges... Je ne sais si je le dois prier de venir ou non ». Au moment des polémiques soulevées par la *Fréquente communion* d'Arnauld, il écrivit plusieurs ouvrages où il prétendait accorder les deux partis.

Digitized by Google

d'une nouvelle procédure canonique, ni d'une deuxième déclaration, comme l'avait pensé M. de Harlay. Il pria Etienne Pascal de servir de médiateur entre Saint-Ange et l'archevêque, et d'informer celui-ci du résultat de ses efforts : « Pour cela j'ai obtenu de M. Pascal le père qu'il fût le médiateur auprès de vous de cet accommodement, sachant l'estime que vous faites de sa personne ; à quoi M. de Saint-Ange s'est rangé avec beaucoup de contentement ». Nous retrouvons toujours le même esprit de difficulté et de contention du côté de Pasca et de ses amis, la même simplicité toujours facilement satisfaite chez Saint-Ange.

D'ailleurs on devine quel médiateur pouvait être Etienne Pascal. Il était bien difficile à Saint-Ange de refuser la médiation d'un personnage si important dans la province. Il était impossible au père de Pascal de ne pas soutenir son fils : il se trouvait juge et partie ; il n'avait aucun ménagement à prendre pour rétablir ce qu'il croyait être l'ordre théologique, et pour donner complètement gain de cause à Blaise Pascal.

Camus s'était encore fait illusion. L'archevêque craignait toujours les ennemis de Saint-Ange, et en particulier M. Pascal le père et M. Pascal le fils (1). Il est mécontent de la grande indulgence de Camus qui concilie toujours tout, qui ne soutient pas comme il voudrait l'honneur de son diocèse et de son archiépiscopat. Il le lui dit dans une lettre envoyée de Gaillon le 2 avril 1647 avec amertume : « Vous me mêlez et mon diocèse bien librement (à cette affaire)... (Il n'y a pas là) de quoi mettre notre Eglise et gouvernement en haute considération ». Il lui retire enfin la direction de cette instance et la confie à l'un de ses vicaires généraux, Antoine Gaulde (2), qui devait s'en-

(1) Les craintes de l'archevêque éclatent dans cette lettre du 15 mars 1647 : «... En ce temps le Conseil de conscience et la Bastille vont bien loin... » et cette annotation mise par lui sur une lettre de Camus du 7 avril suivant : « M. Pascal pourra bien vous faire trouver quelque chose à réformer à ce calendrier...» Camus disait dans sa lettre : « Monseigneur, il ne faut que distinguer les tems, et aussytost on accorde les Escritures... », et distinguait le temps où il n'était pas encore informé sur Saint-Ange, et le temps où il l'avait été davantage. L'archevêque insinue que M. Pascal n'admettra pas qu'un évêque auxiliaire de Rouen se prononce sur une question relative à la doctrine sans être complètement informé. Et à cette pensée Harlay frissonne.

(2) Antoine Gaulde, prêtre du diocèse de Beauvais, docteur de Sorbonne, curé de l'église paroissiale de Notre-Dame du Havre-de-Grâce, vicaire général de François de Harlay, archevêque de Rouen, fut d'abord pourvu de la dignité de Chantre en 1642-1643. Il fut plus tard reçu à celle de grand-archidiacre de Rouen par le décès de Robert le Cornier et mis en possession le 6 décembre 1661. Il remplit cette charge jusqu'au 18 avril 1675 qu'il fut enlevé de mort subite. « Messieurs

Digitized by Google

tendre avec M. Pascal le père sur les termes d'une rétractation que Saint-Ange aurait à signer. Il fait écrire à son vicaire général par M. d'Aguillanguy, grand vicaire de Pontoise (1) : « Il faut que vous fassiez nettement déclarer au sieur de Saint-Ange ce qu'il tient et ce qu'il ne tient pas sur les propositions dont vous avez ouï parler et faire dresser cette déclaration la plus avantageuse qui se pourra pour satisfaire l'Eglise, afin qu'elle ne demeure point scandalisée, et qu'il ne reste aucune pensée dans les esprits que la doctrine de M. de Saint-Ange ne soit orthodoxe et conforme à celle de l'Eglise. M. l'Archevêque vous prie d'en communiquer avec M. Pascal le père et, dès que vous serez convenus de la dite déclaration, de la signer vous-mêmes et la lui envoyer, lequel se contentera de ce que M. de Saint-Ange la donne par écrit de cette sorte, et l'affaire se trouvera finie au grand contentement de tous ».

*
* *

Cette fois les ordres de l'archevêque furent promptement exécutés. Aux propositions imputées Saint-Ange ne répondit plus par des extraits de ses ouvrages. Il opposa soit une négation pure et simple, soit de très brèves explications de ces pro-

du Chapitre lui ont donné une sépulture fort honorable dans la chapelle de Notre-Dame, derrière le chœur proche le tombeau de M. d'Amboise » (Dom Pommeraye, *Histoire de la Cathédrale de Rouen*, p. 343 et 370). Au contraire de M. Le Cornier, M. Gaulde était plutôt un adversaire des jansénistes. Il est ainsi signalé par Godefroi Hermant (t. IV, p. 610). Il est placé par M. de Harlay dans une commission chargée de poursuivre les ecclésiastiques accusés de jansénisme (*eodem auctore*, t. IV, p. 620). Le 1er décembre 1660 une commission secrète est donnée à Gaulde de procéder à l'instruction des personnes suspectes de jansénisme (*ibidem*, t. V, p. 279 et 286).

(1) M. François d'Aguillanguy, doyen de Saint-Mellon de Pontoise, était grand vicaire de Pontoise depuis 1638. Le grand vicariat de Pontoise était une dignité ecclésiastique d'un genre très particulier. Tandis que, d'ordinaire, les vicaires généraux ne sont que des délégués de l'évêque diocésain, le grand vicaire de Pontoise et du Vexin ne relevait que de Rome. C'était une sorte de prélature dans le pays. L'ecclésiastique élevé à cette dignité jugeait, à l'instar des évêques du temps, en matières civiles et religieuses dans tout le Vexin. L'archidiaconé de Pontoise dépendait de l'archevêché de Rouen au grand mécontentement des archevêques de Paris. On a sur ce point leurs arguments dans les *Eclaircissements de l'ancien droit de l'Evêque et de l'Eglise de Paris sur Pontoise et le Vexin français contre les prétentions des Archevêques de Rouen*, par M. Deslions, Prêtre, Conseiller, Aumônier et Prédicateur ordinaire du Roy, Doyen de l'Eglise de Senlis et de la Sacrée Faculté de Paris, Maison et Société de Sorbonne, à Paris, chez Maurice Villery, quai des Augustins, à la descente du Pont-Saint-Michel, à l'Image S. Jean Chrysostome, 1694. — Cf. *Recherches historiques, archéologiques et biographiques sur la ville de Pontoise*, par l'Abbé Trou, Pontoise, Imprimerie de Dufey, 1841.

Digitized by Google

positions dans un sens orthodoxe. On dirait que Saint-Ange se hâte de dire des paroles conformes à ce que voulaient ses contradicteurs, afin d'en finir, et d'en être débarrassé. Cette seconde rétractation est du 3 avril 1647. Le chanoine Jean Le Prévost, bibliothécaire du Chapitre, la présente au Chapitre, le 8 avril, sur l'ordre de l'archevêque (1).

L'archevêque se déclara enfin satisfait. Dès le 4 avril il adressa aux églises de son diocèse un mandement par lequel il résumait le débat, notifiait la soumission de Saint-Ange et ses deux déclarations, et renvoyait l'accusé à son conseil, afin qu'il y fût statué sur la présentation de sa personne pour la cure de Crosville. Ce mandement nous est malheureusement parvenu dans des manuscrits assez imparfaits. Il dut satisfaire Etienne et Blaise Pascal. En voici quelques curieux passages :

François, par la permission divine, Archevesque de Rouën, primat de Normandie, à nostre très chère et très fidelle compagne l'Illustre Eglise Métropolitaine et Primattiale de Rouen, nostre Sainte Epouse, salut, bénédiction et communion en consanguinité de doctrine et discipline.

Nos bien aimez et très honorez frères et coopérateurs en l'œuvre du saint Evangile sur lequel nostre Seigneur par sa miséricorde et plénitude de puissance a daigné nous préposer comme chef d'une si grande et importante province sous le titre et protection de sa glorieuse mort.

Certains bruits estant venus à nostre audience archiepiscopale (en nostre château archiepiscopal de Gaillon où nos travaux passez nous font prendre quelque relâche sans rien toutesfois discontinuer de la nécessaire vigilance pastoralle) *qu'en ces fins des siècles* (2) *corrompus de schismes et d'hérésies la démangeaison d'inventer des nouveautez* en la doctrine de la foy estoit telle, et mesme parmi les catholiques, que dans notre métropole ils se trouvoient personnes qui commençoient d'en semer d'*exécrables* (3), se prévalant du crédit de l'autorité séculière (4).

(1) Cf. Ch. de Robillard de Beaurepaire, *Notice sur le chanoine Jean Le Prévost, bibliothécaire du Chapitre de Rouen (1600-1648)*, Evreux, Imprimerie de l'Eure, p. 17.

(2) On voit que l'expression « fin de siècle » n'est pas si jeune. En parlant de la fin du siècle en avril 1647, François de Harlay en parlait d'un peu bonne heure. Une autre expression, de Sainte-Ange : « la circulation de la matière » (Pascal, *Œuvres*, éd. des *Grands écrivains*, t. I, p. 395, ligne 18), a été très employée par la science moderne.

(3) *Exécrable* est certainement employé ici dans toute sa vertu première, dans toute sa force latine : *exsecrabilis*, « qu'on doit avoir en horreur, digne d'être maudit », du verbe *exsecrari*, « mettre en dehors du sacré, de ce à quoi l'on doit le respect ».

(4) Il y a là un trait contre Louis Courtin et certains parlementaires. « La plupart

Digitized by Google

Après plusieurs diligences faites et avis à nous donnez, il nous a esté remontré de la part de nostre promoteur général qu'un nommé Saint-Ange qui avoit esté déféré en nostre conseil archiépiscopal et en mesme temps présenté de l'abbaye de Saint-Ouen à la cure de Crosville dans notre doyenné de Bacqueville, par quelques conférences qu'il avoit eues avec personnes capables, vertueuses et studieuses, auroit excité grande rumeur dans la ville, *dont se seroit ensuivi un extrême scandale de nouveautez et d'introduction de maximes inconnues et horribles, et crainte publique que semblable licence n'infectât à la fin les sources de la Religion et de la Justice.*

Que ledit Saint-Ange est prestre du diocèse du Mans, docteur de Bourges (1), porteur d'attestations des officiers de nostre Religiosissime confrère et archevêque de Paris, que son propre nom est Jacques Forton, changé en celuy de Saint-Ange depuis qu'il a esté Religieux

des magistrats, au Parlement de Rouen, sont attachés aux Jésuites par les liens de la congrégation », dit Godefroi Hermant dans ses *Mémoires*, t. I, p. 521. Les opinions jansénistes des Pascal étaient connues. Rien d'étonnant à ce que, dans le monde parlementaire de Rouen, beaucoup fussent hostiles aux efforts de Blaise Pascal et de ses amis contre Saint-Ange. Godefroi Hermant parle d'un avocat qui, sur la fin de janvier 1651, parlait, devant la grand'chambre du Parlement de Rouen, des Jansénistes, « gens de secte particulière, de conduites extraordinaires, de leur rigueur excessive, de l'indiscrétion de leur zèle... Il n'oublia pas surtout M. Guillebert, ci-devant curé, docteur de Sorbonne », le créateur de « la secte rouvilliste » (*Mémoires*, t. I, p. 519). M. Guillebert était le curé de Rouville qui avait converti les Pascal au jansénisme. Comme on le voit, les jansénistes ne comptaient pas que des amis dans le ressort du Parlement de Rouen.

(1) Comme Saint-Ange, le célèbre Henri-Marie Boudon, grand archidiaere d'Evreux, avait pris « à Bourges le bonnet de Docteur ; car quoiqu'il eût fourni, avec autant d'exactitude que de capacité, sa carrière dans l'université de Paris, son extrême indigence ne lui avait pas permis d'y prendre des degrés », et encore ne le faisait-il à Bourges que grâce à la libéralité d'un bienfaiteur. Pour être docteur de Bourges, on pouvait valoir bien des docteurs d'autres universités. Saint-Ange ne perdra pas pied devant des interlocuteurs qui s'appelleront Pascal, Auzcult, Hallé de Monflaines, Le Cornier de Sainte-Hélène. Il en fut de même de Boudon : « Quelques ecclésiastiques furent les premiers à faire l'essai de ses talents supérieurs. Le titre de Docteur de Bourges dont Henri Boudon était redevable à sa pauvreté, leur parut de faible augure. Sur ce fondement, auquel l'extérieur simple et négligé du nouveau venu donnait quelque apparence, un Curé de la ville l'invita à manger. Il lui donna pour convives tout ce qu'Evreux avait de meilleur pour la science et pour la dispute. Il fut convenu qu'on ne l'épargnerait pas. Chacun se mit en frais, et pour embarrasser un seul homme, on consulta les vivants et les morts. Après le diner la scène s'ouvrit : les plus épineuses matières furent mises sur le tapis. On proposa, on pressa, on revint à la charge sans donner ni trêve, ni relâche. Mais, quoique, pour être habile, il ne soit pas nécessaire de tout sçavoir, et moins encore de n'avoir rien oublié de ce qu'on a sçu, l'Archidiacre fît si bonne contenance, et résolut avec tant de précision, tant de douceur toutes les questions qui lui furent proposées, qu'un de ceux qui a travaillé à l'histoire de sa vie, a cru pouvoir dire de lui, comme il a été dit de Salomon, que tout Israël, ayant sçu la manière dont il s'était tiré d'affaire, conçut pour lui une estime mêlée de crainte et de respect... » (Collet, *La vie de M. Henri-Marie Boudon*, Paris, Hérissant, 1762, p. 84-85).

Digitized by Google

Profes de l'ordre des Capucins de Paris et de Rouen, appelez (1), ensuite de quoy divers arrests du Privé Conseil et du Grand Conseil pour valider cette voye extraordinaire en France (2) seroient intervenus, et nostre cour y auroit passé extraordinairement (3), le tout sans préjudice des droits du siège archiépiscopal et privilèges de l'Eglise gallicane.

Que pour appaiser le susdit scandale et nouveautés suspectes, il conviendroit que par nous il fut ordonné audit Saint-Ange de présenter à nostre Conseil une déclaration en forme de purgation canonique, précédente à l'examen qui s'ensuit après qu'une présentation à un bénéfice a esté faite.

Afin de ne pas causer nouveau et plus dangereux scandale en autorisant quelqu'un soupçonné de dogmatiser, qui seroit *donner à garder la brebis au loup.*

Sur lesquelles et autres remontrances.

Aprés y avoir fait grande réflexion et apporté meure délibération, et avoir attentivement considéré les saintes paroles de nos pères : *uti cum dicas nove, non dicas nova* (Vincent (de) Lérins), nous évoquons l'affaire devant nous, veu la conséquence.

A ce moment François de Harlay rappelait les diverses phases de l'affaire. Il paraît tenir à défendre plutôt les accusateurs de Saint-Ange que Saint-Ange, prêtre de récente arrivée, ecclésiastique qui n'a pas d'attache de famille et d'intérêt à Rouen, ancien religieux réhabilité par Rome, et qu'il accable copieusement d'épithètes infamantes. Il veut protéger ses accusateurs contre le reproche de délation qu'on portait contre eux dans une partie de Rouen, tandis qu'une autre partie de la ville était sans doute hostile à Saint-Ange :

Nous avons donné audience audit Saint-Ange qui nous avoit esté renvoyé, et semblablement receu ses plaintes de ce qu'on le scandalisoit comme dogmatisant, et celles aussi pareillement de ceux dont *non tant l'accusation qu'une zélée déclaration, entre les mains de l'Eglise, poursuivie sans animosité et intérests,* le chargeoit de ce soupçon...

L'archevêque, afin de faire « entendre ses intentions et celles que doivent avoir ceux qui prétendent approcher de nous et par-

(1) *Appelés,* c'est-à-dire, cités en justice, convoqués devant une juridiction supérieure. C'est sans doute une allusion à la signification des lettres de dispense d'irrégularité obtenues du Saint-Office et signifiées au provincial des Capucins de la province de Paris.

(2) Il s'agit évidemment des lettres de dispense accordées à Saint-Ange par le Nonce.

(3) C'est-à-dire notre Cour archiépiscopale aurait subi par extraordinaire l'effet de ces divers arrêts du Privé Conseil et du Grand Conseil, en serait par extraordinaire passé par là.

Digitized by Google

ticiper à notre ministère en l'enseignement et gouvernement des âmes », tenait à déclarer hautement qu'il avait obtenu de Saint-Ange deux déclarations qui « toutes ensemble auroient esté jugées par nous et nostre conseil suffisantes en la rencontre présente ». La première de ces déclarations avait, on le sait, paru insuffisante à Pascal, et l'archevêque, marchant à sa suite non sans frayeur, disait : « D'autant que la susdite (première) déclaration ne nous a pas semblé assez précise et formelle, *pour oster tout ombrage et retrancher toute occasion de soupçon à ceux qui en voudroient possible chercher l'occasion, et pour traitter les choses avec poids et mesure sans nuire à personne, ny souffrir que l'on nous puisse nuire,* nous avons enjoint audit Saint-Ange d'apporter une réponse plus précise et plus solide ». Trouvant cette première déclaration assez expliquée et éclairée par la seconde, il les déclarait, malgré Pascal « toutes deux » convenables. Dans sa joie d'avoir obtenu de Saint-Ange une déférence parfaitement obéissante, il en rapportait la gloire à la Vierge, « elle qui a pour titre singulier celuy de dompter les erreurs et d'abattre les schismes ». « C'est ce qui fait, ajoutait-il, que nous adressons cet écrit... pour informer *toutes les Eglises du diocèse et de la province...* » Il renvoyait au surplus Saint-Ange devant le conseil archiépiscopal pour lui « faire raison sur ses réquisitions » et la présentation qui était faite de sa personne pour la cure de Crosville.

*
* *

Quant à Camus, il déclarait à Harlay qu'il avait toujours été et qu'il était toujours de ce sentiment, que « cette affaire était de celles qu'il fallait étouffer plutôt que de les produire, *et une mauvaise cause ne peut produire de bons effets, non plus qu'un mauvais arbre de bons fruits* ».

Harlay lui répond : « La règle de l'Ecriture et des Pères veut que nous découvrions les monstres de la foi, et que nous étouffions ceux des mœurs dont aujourd'hui où l'on ignore les règles, l'on fait tout le contraire : l'on étouffe les connaissances, et l'on produit les mauvais exemples, ce qui est cause que rien n'est assuré, tout est scandalisé ».

L'archevêque de Rouen blâme en Saint-Ange ce que tous les apologistes du temps ont dit plus ou moins habilement. Prenons un petit livre composé à l'époque de Pascal dans la manière préconisée par Saint-Ange, c'est-à-dire sans appels réitérés aux

Digitized by Google

autorités et aux textes, par Jean Belin, évêque de Belley, et nous y lisons au titre même *les solides raisons qui établissent les vérités du christianisme en une manière claire et convainquante : en sorte qu'il ne peut y avoir lieu qu'on ne l'embrasse, puisque les véritez les plus sublimes et les plus souveraines qui regardent la Religion des Chrétiens s'y trouvent appuyées par des fortes démonstrations tirées de la Morale et de la Nature des choses, lesquelles feront voir aux personnes les plus prévenues d'opinions contraires que le Christianisme est l'unique et la plus parfaite de toutes les Religions du monde* (1). Jean Belin a un chapitre « où la Trinité de personnes en Dieu est prouvée par de fortes et solides raisons » (2).

*
* *

Les paroles de Camus contenaient l'énergique condamnation de l'acharnement apporté par Pascal dans cette affaire (3). On

(1) A Paris, chez la Veuve de Laize-de Bresche, 1686. Le privilège est du 24 avril 1665.

(2) Chap. IX, p. 164. — Mgr Belin, évêque de Belley de 1664 à 1677, s'occupa de philosophie et de sciences naturelles, (Cf. l'abbé Rochet, *Histoire du Collège-Séminaire de Belley*. Lyon, Emmanuel Vitte, 1898, p. 72-73). Le livre que nous citons. est sans citations, avec des raisonnements nus. Il n'a jamais été inquiété. Nous y lisons : « Par exemple nous avons trois mystères dans le Christianisme qui paroissent contre la raison, sçavoir le Mystère de l'adorable Trinité, de l'Incarnation et de l'Eucharistie, et cependant peu s'en faut que l'on ne démontre le premier, et la possibilité des deux autres se prouve très suffisamment, etc. » (p. 11-12). Les apologistes chrétiens se sont rarement refusé la satisfaction de produire en faveur du dogme admis par la foi les raisons d'analogie et de convenance qui peuvent servir à l'expliquer relativement, étant bien entendu et sous-entendu que le mystérieux infini déborde toutes nos pauvres explications. « La Trinité, dit Jean Martinez de Ripalda, ne peut être démontrée d'une manière évidente par la lumière naturelle, mais on peut satisfaire à ceux qui l'attaquent au moyen d'arguments naturels, — *posse satisfieri argumentis naturalibus oppugnantibus ipsam*, — parce que la lumière de la foi, quoiqu'elle soit au-dessus de la raison naturelle, n'est cependant pas contre elle, et ainsi comme cette vérité est conforme à la foi, elle n'est pas contraire à la lumière naturelle de la raison (Joannes Martinez de Ripalda, *Brevis expositio litterae Magistri Sententiarum*, dans le t. IV de ses *Œuvres* (*De ente supernaturali*, etc.), Paris, Palmé, 1871, p. 586). Voy. aussi S. Thomae Aquinatis *Summa theologica*, Paris, Jean Jost, 1652. t. I, p. 9, question 32, art. 1 ; Louis de Grenade, *Œuvres complètes*, Paris, Vivès, 1864, t. IV, *Sermons*, p. 454 et suiv.

(3) Rapprocher de ces paroles de Camus ce que dit M. Jacques Denis, Doyen de la Faculté des Lettres de Caen et Professeur de Philosophie dans cette même Faculté, dans son étude intitulée : *Pascal, L'homme* (Extrait des *Mémoires de l'Académie nationale des Sciences, Arts et Belles-Lettres de Caen*), Caen, 1899, p 93 : « J'ai dit que Pascal était converti jusqu'au fanatisme, témoin une vilaine affaire de dénonciation que je voudrais pouvoir effacer de sa biographie. *Un religieux de je ne sais quel ordre, le Père Saint-Ange* (erreur !) enseignait à Roue une philosophie en vertu de laquelle il avançait que le corps de Jésus-Christ étant

Digitized by Google

aurait pu croire que le futur auteur des *Provinciales*, oubliant ses recherches scientifiques, avait juré, avec un zèle tout inquisitorial, de faire brûler Saint-Ange. S'il ne l'a pas fait brûler, on peut bien penser qu'après le mandement de l'archevêque, le malheureux était désigné à tout le diocèse de Rouen, à toute la Normandie religieuse, aux diocèses voisins, celui de Paris, par exemple, comme un prêtre qui, par peur des châtiments, et peut-être aussi par crainte de perdre le bénéfice qu'il avait sollicité, s'était résigné à abandonner ses erreurs, mais qui demeurait, malgré son obéissance extérieure, fort suspect d'hérésie.

En conséquence du mandement de M. de Harlay, Camus, après avoir reconnu Jacques Forton, capable et de sentiments orthodoxes, et lui avoir fait prêter le serment requis par les canons, l'envoya, le 12 avril 1647, en possession de la cure de Crosville.

*
* *

Il semblerait que l'affaire Saint-Ange, pour ce qui concerne la procédure rouennaise, dût finir là. Cependant la relation, écrite, croit-on, de la main d'Hallé de Monflaines, signée de Pascal et de ses amis, qui relate les deux conversations, les deux « conférences » qu'ils avaient eues avec l'ancien capucin (1), est datée du 30 avril 1647, et même l'approbation qu'y donna l'abbé de Sainte-Hélène pour le récit de l'entretien auquel il avait assisté, n'est que du 13 mai. A ce moment Pascal et ses adhérents n'avaient pas encore oublié Saint-Ange et ce qu'ils lui reprochaient. Quel était le but des signataires ? C'est une question qu'on s'est assez naturellement posée. « Etait-ce pour suspendre comme une menace permanente sur la tête de Forton ? pour remettre ce document aux Archives de l'Archevêché où il semble, en effet, avoir été remis ? (2) » M. Léon

formé d'une autre matière que le sang de la Vierge. De concer avec deux autres jeunes gens, Pascal le dénonça à l'archevêque de Rouen. Sans doute il n'avait pas encore fait connaissance avec le chevalier de Méré, ni avec les usages du monde ou de l'honnête homme ; sans quoi il aurait senti, malgré son jansénisme encore tout frais, ce qu'il y a toujours de bas et de laid dans la délation. Mme. Périer regarde pourtant cela comme une grâce que Dieu a faite à son frère ».

(1) Dans leur déclaration donnée vers le 22 mars 1647, Raoul Hallé de Monflaines, Pascal et Auzoult disent que l'archevêque leur a donné l'ordre exprès « de donner les journaux des dites deux conférences où les dites propositions ont esté advancées ».

(2) M. Robillard de Beaurepaire pense que « c'est ce récit qui fut, sous le titre de *l'Hérésie démasquée*, offert au chapitre de Rouen par le chanoine Le Prévost pour

Digitized by Google

Brunschvicg nous paraît répondre avec une merveilleuse justesse à la question : « Il semble que les accusateurs de Jacques Forton aient surtout songé à se défendre eux-mêmes des contre-attaques que leur initiative avait pu susciter, et qu'ils aient gardé par devers eux un document officiel qu'ils pussent invoquer à la première occasion (1) ». De telles précautions indiquent que les jeunes dénonciateurs n'étaient pas bien sûrs de la légitimité de tous leurs procédés, ni de l'assentiment public à leur manière de défendre la foi, et qu'ils redoutaient quelque protestation soit de Jacques Forton, soit de ses amis. Elles font craindre aussi que bien des passages de ce document ne soient tout à fait tendancieux, et que le tour et la physionomie de ces entretiens n'aient été fortement dénaturés au détriment de Saint-Ange.

Quelques jours après avoir conféré à Saint-Ange la cure de Crosville, Camus, le 17 avril, fit encore une nomination de ce genre. Ce fut la dernière qu'il signa dans le diocèse de Rouen. Sans aucun doute les ennuis que lui avait causés cette affaire, le déterminèrent à se décharger sur les autres vicaires généraux du soin de pourvoir aux cures.

*
* *

Quant à Saint-Ange, Mme Périer qui a rapporté les démarches de son frère comme une preuve du zèle de Blaise Pascal pour la défense de la vraie doctrine chrétienne, ne peut s'empêcher de faire l'éloge de l'ecclésiastique condamné, avec une sorte de joie qu'il ait épargné à son frère tout ennui en s'abstenant de la moindre réclamation : « On peut dire, écrit-elle, qu'il renonça sincèrement à ses sentiments. Car il n'a jamais témoigné de fiel *contre ceux qui lui avaient causé cette affaire,* ce qui fait croire qu'il était lui-même trompé par les fausses conclusions qu'il tirait de faux principes ». « Une soumission aussi parfaite, écrit M. Charles de Beaurepaire, après des poursuites aussi passion-

être déposé dans la bibliothèque capitulaire dont il avait la direction. Ce manuscrit en sortit on ne sait quand ni comment. Il appartient maintenant, ainsi que le dossier transmis au chapitre par M. de Harlay, à la Bibliothèque nationale où ces documents sont classés sous les nos 12449 et 20945 du fonds français. Quelques pièces se trouvent aussi dans le neuvième recueil de Conrart à l'Arsenal (mscr. 4114, p. 165-264). Toutes ces pièces en partie déjà publiées, et assez bien, par Cousin, ont été reproduites ou analysées dans le travail de M. Urbain, ce que nous n'avons pas entendu recommencer ici.

(1) Cf. Blaise Pascal, *Œuvres*, id. Brunschvicg, Paris, Hachette, 1908, t. I, p. 368-369.

Digitized by Google

nées, est un fait assez rare pour que nous donnions un témoignage de sympathie à Jacques Forton ». On a l'air de jeter de haut à Jacques Forton ce témoignage de sympathie comme s'il ne lui était pas tout à fait dû. Nous ne sommes point étonnés de cette conduite discrète de Saint-Ange, car nous l'avons vu, au cours de toutes ces poursuites, d'un constant esprit d'accommodement, d'une douceur inaltérable, bien que l'archevêque témoignât ouvertement pour Pascal, pour M. Pascal le père, pour leurs amis, une bienveillance et une considération qui voisinaient de très près avec la partialité.

Désigné, comme nous l'avons dit, par cette condamnation à laquelle on avait donné tout l'éclat possible, par ce mandement surtout qui avait parcouru tout le diocèse, qui avait été lu à haute voix dans toutes les paroisses, aux soupçons, à l'animadversion des fidèles, comme étant un prêtre dont la foi n'était pas sûre, Saint-Ange ne pouvait plus avoir dans le diocèse de Rouen qu'une situation difficile et sans autorité. Il était la victime de la réputation d'hérésiarque que Pascal et ses jeunes amis lui avaient faite. Il ne mit peut-être jamais les pieds à Crosville, parce que les habitants durent lui manifester de suite leurs sentiments d'hostilité.

*
* *

Aussi, se trouvant à Paris, donna-t-il, le 21 décembre 1647, procuration pour résigner en son nom la cure de Crosville en faveur d'Antoine Moreau pour cause de permutation de cette cure contre celle de Sartrouville, au diocèse de Paris, dans le doyenné de Montmorency. Cette permutation ne fut pas autorisée. On trouve, en effet, des lettres de provision, délivrées par Louis de Roncherolles, vicaire général de Mgr de Harlay, qui nomma Alexandre Miron à la cure de Crosville, indiquée comme vacante par la profession solennelle qu'avait faite Jacques Forton chez les Capucins. Cet acte, conservé au secrétariat de l'archevêché de Rouen, est, d'après M. l'abbé Urbain et M. Ch. de Beaurepaire, daté du 18 juillet 1648.

« Ainsi, dit M. Robillard de Beaurepaire, il est prouvé que Saint-Ange s'est fait admettre à nouveau dans la maison religieuse, — l'auteur veut sans doute dire : l'ordre, — d'où pour son malheur il était sorti. Dégoûté pour toujours des vanités, il y cacha si bien sa vie et jusqu'à son nom qu'on ne saurait dire ce qu'il y devint ni quand il y mourut. »

Digitized by Google

Malgré le document du secrétariat de l'archevêché de Rouen, il ne nous paraît pas du tout prouvé que l'infortuné Saint-Ange soit rentré, même pendant quelques mois, dans l'ordre des Capucins. Il avait, nous l'avons vu, obtenu des lettres patentes du Roi du 5 février 1646 par lesquelles Sa Majesté lui avait permis d'accepter et de posséder des bénéfices séculiers et autres bénéfices ecclésiastiques dans l'étendue du royaume jusqu'à la somme de dix mille livres de revenu. Le 20 février 1646 le Grand Conseil ordonnait que ces lettres seraient enregistrées afin que Jacques Forton pût jouir du contenu et effet de ces lettres patentes. Il les fit valoir pour être présenté à la cure de Crosville et l'obtenir. Il les fit sans aucun doute valoir de nouveau pour avoir la cure de Sartrouville. Le 17 décembre 1647 le grand archidiacre de l'archevêché de Paris lui accordait des lettres d'intronisation en la cure de Sartrouville. C'est à ce moment qu'il résigna, mais sans succès, en faveur d'Antoine Moreau (1), curé de Sartrouville, sa cure de Crosville. Il prit possession, le 30 avril 1648, de sa nouvelle cure par Mre François Bauvart, « au nom et comme procureur dudit Forton ».

(A suivre.) Ernest JOVY.

(1) Antoine Moreau était peut-être le parent de Maturin Moreau « docteur et professeur en théologie de la Compagnie de Jésus », qui donna son approbation à la troisième partie de la *Conduite du jugement naturel*.

Digitized by Google

LES HISTORIENS DE LA RÉVOLUTION ET LA QUESTION DES RÉGULIERS

(Suite)

Les autres historiens de la Révolution ne sont pas aussi exclusifs que l'auteur de l'*Histoire du Cardinal de la Rochefoucauld;* ils sont en général plus bienveillants, au moins en ce sens qu'ils ont étudié l'histoire des religieux pendant ces années terribles, loin de les écarter de parti pris. Leurs appréciations sont parfois sujettes à critique, leurs jugements demandent à être rectifiés, mais ils ont une excuse, ils ne se font pas une idée exacte de l'état religieux, car, ainsi que nous l'avons dit en commençant, ils l'ont considéré uniquement au point de vue historique; il aurait fallu l'étudier avec les données de la théologie.

Dans son « *Histoire de la persécution révolutionnaire dans le département du Doubs* » (1), M. Sauzay, racontant les inventaires des couvents de Besançon en avril 1790, constate que la plus grande partie des religieux refusa de s'expliquer pour le moment. « Cette indécision générale, dit-il, prouvait que la question n'était pas aussi avancée dans l'esprit des moines que dans celui des législateurs. On jugea donc à propos de la laisser mûrir encore au milieu des troubles populaires qu'on eut soin de diriger de plus en plus contre tout ce qui appartenait à la religion. La considération d'un danger chaque jour plus imminent devait venir puissamment en aide aux attraits insuffisants de la liberté, pour dégoûter les religieux du prétendu esclavage qu'ils se montraient si peu empressés de quitter. »

Le 8 novembre 1790, les membres de la municipalité de Besançon se rendirent de nouveau dans les communautés pour

Digitized by Google

interroger individuellement les religieux et religieuses sur leurs intentions. « En résumé, continue M. Sauzay, 79 religieux seulement sur 266 témoignèrent quelque fidélité à leurs engagements ou quelque affection à leur état. La plupart des autres, aussi disposés à renier la foi catholique que les serments de leur profession religieuse, allaient bientôt fournir de nombreux renforts au schisme constitutionnel, qui, sans cette tourbe de mauvais moines, n'aurait jamais pu prendre pied dans le département. » Puis, malgré la loi qui établissait une différence essentielle entre les religieux et les religieuses, M. Sauzay fait un parallèle entre eux. « En somme, sur 377 religieuses que l'on comptait dans le département, 358 restèrent fidèles à leur vocation (1). »

L'opinion de Sauzay, dont on peut déjà saisir le faible, d'après ce que nous avons dit plus haut, fait cependant autorité. Taine la fait sienne : « Un tiers à peine des religieux attachés à leur état, dit-il ; les deux autres tiers souhaitant rentrer dans le monde (2) ».

« L'effet du décret du 19 février, supprimant les Ordres et les Congrégations, dit Fleury, se fit immédiatement sentir. Un grand nombre de religieux se regardèrent comme suffisamment déliés de leurs vœux ecclésiastiques par un article d'une loi civile. Les cloîtres se virent abandonnés par tous les inconstants, par les insoumis, par les déréglés ; car ce sera un éternel

(1) *Histoire de la Persécution révolutionnaire dans le département du Doubs*, de 1789 à 1801, par Jules SAUZAY, 10 vol. in-8, 1867-1873, t. I, p. 155, 246. Lorsque parut le premier volume, Montalembert le présenta aux lecteurs du Correspondant (25 août 1867), par une lettre dans laquelle il faisait l'éloge de l'auteur et le félicitait d'avoir dévoilé les abus de l'ordre ecclésiastique, « d'avoir signalé la décadence des indignes enfants de saint Benoît et de saint Bernard; d'avoir dévoilé l'imprudence lamentable qui présidait au recrutement des communautés, témoins ces quarante-six capucins qui, dans le seul département du Doubs se présentèrent pour remplacer les pasteurs légitimes expulsés par la persécution ; témoins tout ce ramassis de mauvais moines, ineptes ignorants, sans lesquels le schisme constitutionnel n'aurait jamais pu prendre pied dans nos paroisses. Quelle justification de la grande parole de madame Swetchine : « Il doit y avoir des moines dans le monde, mais dans la proportion minime où les choses parfaites doivent rester vis-à-vis de celles qui ne le sont pas ! Qu'une austère sainteté en limite seule le nombre ! C'est parce qu'ils sont le luxe du sacerdoce chrétien, qu'il faut que ce sel de l'Eglise conserve toute sa saveur. Enfants du conseil évangélique, manifestation vivante de la perfection, un seul malheur serait plus grand que leur absence : *le malheur d'en avoir trop et pourtant d'en manquer* » (p. 814).

Et, quelques pages plus loin, Montalembert fait la comparaison entre le clergé séculier et le clergé régulier, « qui était tombé au dessous du premier », et entre les religieux et les religieuses : Presque toutes refusèrent de sortir de leur cloître jusqu'à ce qu'elles en fussent expulsées par la violence » (p. 822).

(2) TAINE, *Les origines de la France contemporaine. L'anarchie*, I, p. 252.

Digitized by Google

honneur pour le clergé de France que, subissant l'épuration des événements, il se dégagea de suite de ses plus mauvais éléments (1).»

Après avoir noté que lors du premier interrogatoire les religieux d'Amiens optèrent en grande majorité pour la vie commune, Le Sueur énumère les changements de déclarations qui se manifestèrent, et surtout les sorties de religieux jusqu'à la fin de 1790. Il ne semble pas se douter que les religieux mieux instruits qu'au début sur la marche de la révolution, comprenaient qu'elle ne voulait que leur destruction. Puis il ajoute : « A quelques exceptions près, tous ces religieux déclarent rester à Amiens. Par cette liste (des sortants), on peut constater que plus de la moitié des religieux des couvents d'Amiens accepta la liberté, ces couvents ne comptant guère qu'une bonne centaine de membres y compris les convers. A quoi tient cette débandade ? Tout à la fois au relâchement, au manque de lien commun et surtout à l'appât de la pension. Il est à remarquer que chaque couvent vit indépendant ; que les supérieurs n'ont pas grande autorité sur les religieux, que ceux-ci ne se sentent ni surveillés, ni maintenus, ni bridés et agissent à leur guise. Nulle part, excepté chez les Chartreux, aucune circulaire, aucun avis général, aucune règle, aucun conseil envoyés par les chefs d'Ordre, aux maisons d'Amiens du moins. Il résulte de ce manque de discipline, un manque d'entente, d'unanimité de conduite. Pas un seul religieux ne proteste officiellement à Amiens, pas un prieur, pas un supérieur ne résiste et ne donne les raisons de sa résistance (2).»

« Lorsque le décret du 13 février 1790 ouvrira les portes des monastères et supprimera tous les vœux, écrit G. de Boysson, les Commissions municipales de la Dordogne trouveront force couvents d'hommes presque inhabités, dans ceux où le vide ne s'était pas encore produit, ils recevront des déclarations de moines disposés à rentrer dans le monde.

Les mêmes Commissions municipales trouveront les couvents de femmes presque partout au complet, et pas une religieuse ne déclarera vouloir déchirer son voile (3).»

L'abbé Sicard rend bon témoignage des Trappistes, des

(1) Fleury, *Le clergé du département de l'Aisne pendant la Révolution.* Paris, 1858, 3 vol. in-8, t. I, p. 92.

(2) Le Sueur, *Le clergé picard et la Révolution,* 2 vol., in-8, Amiens, 1904, I, p. 258.

(3) G. de Boysson, *Le clergé Périgourdin durant la persécution révolutionnaire,* Paris, 1907, in-8, p. 62.

Digitized by Google

Chartreux, « qui avaient conservé toute leur ferveur », des Capucins, « généralement bien conservés, malgré quelques révoltés qui allaient faire scandale sous la Révolution ». Il fait l'éloge de certaines maisons de Bénédictins, de Dominicains et d'Augustins, puis il ajoute :

« La Révolution trouva un trop grand nombre de religieux disposés à quitter le cloître ; mais il ne faut pas croire que la désertion ait été immédiate ni même universelle. Il ne suffisait pas de leur ouvrir les portes pour les voir s'élancer en masse au dehors sur tous les chemins du siècle. On a beau être atteint de langueur et frappé par le souffle du dehors, on ne rompt pas du soir au matin des liens formés par la conscience, cimentés par l'habitude, consacrés par l'Eglise et par l'Etat. De fait, l'histoire doit enregistrer une époque de transition, et, à côté des fuites, des adhésions précipitées que devait avoir préparées une longue attente, des hésitations, des surprises, des luttes ; une certaine épouvante devant le changement de vie, l'abandon de sa vocation et l'inconnu qui se présente ; des projets de réforme, des moyens termes proposés pour ne pas mourir, et même chez certains moines dignes des temps héroïques, quelques accents sublimes.

« Nous avons trouvé de vastes abbayes en pleine décadence, nombre d'habitants disposés à entrer dans le monde. Mais la désertion n'est pas unanime, bien des volontés sont encore hésitantes. Dans des couvents plus modestes, la proportion des partants est moindre que dans ces grands monastères. D'ordinaire, à côté des moines qui se réjouissent, il y en a qui pleurent, qui ne peuvent contenir leur émotion à l'approche de la rupture qui se prépare. Certains Ordres présentent des provinces presque entières restées fermes. Il n'est pas de corporation qui ne compte des maisons fidèles, pas de maisons dégénérées qui n'abritent quelque protestataire contre les mesures prises. Il se dégage sans doute des interrogatoires, par la mollesse et parfois la lâcheté des réponses, une impression de dissolution de l'ordre monastique, mais aussi par le disparate, par l'imprécision de nombreuses déclarations, une constatation d'incohérence, d'incertitude, en présence des événements qui se précipitent et qui rencontrent des volontés mal affermies, hésitantes sur le parti à prendre, ballottées entre l'attrait de la liberté et le devoir de la vocation. »

Puis, après avoir énuméré le nombre des options pour ou

Digitized by Google

contre la vie commune, qui furent faites dans le diocèse de La Rochelle, l'auteur continue : « Comment se reconnaître dans ce gâchis et comment tirer une conclusion ? Dans ce département, il peut se dégager de ces chiffres une majorité pour la stabilité. Nous trouverions dans plusieurs diocèses des proportions encore plus grandes en faveur de la vie commune. A la date où nous sommes, au premier interrogatoire, notre impression est que dans l'ensemble et pour la France en général, le nombre des restants balance au moins celui des partants.

« Ce qui, en dehors des chiffres à notre connaissance, nous confirme dans notre appréciation, c'est que la Constituante, ne jugeant pas sans doute suffisant le résultat de la première enquête, prescrivit six mois plus tard un second interrogatoire, espérant bien que son insistance comminatoire vaincrait des volontés hésitantes et grossirait encore l'armée des déserteurs... Les calculs de la Constituante ne furent pas trompés. Six mois à peine s'étaient écoulés entre les deux interrogatoires. Pendant ce temps la pression, l'incertitude, les menaces, le spectacle des destructions qui, en se multipliant dans l'Eglise et dans l'Etat, devaient à plus forte raison frapper l'ordre monastique, tout en contribuant à décourager les âmes moins résistantes. Le résultat fut une disproportion marquée entre les chiffres de la première et de la seconde enquête. Bien des religieux et quelques religieuses qui avaient tout d'abord dit vouloir rester, rétractent leur première déclaration et optent pour le départ. Au premier interrogatoire, bon nombre de Dominicains du couvent de Saint-Honoré à Paris ont demandé à réfléchir. Au second, c'est la désertion en masse (1). »

« Autant les inventaires avec leurs incidents médiocres ou vulgaires offrent peu d'intérêt pour l'histoire, écrit M. de la Gorce, autant les déclarations de volonté doivent être retenues avec soin ; car elles permettent de mesurer ce qui s'était conservé ou éteint de flamme chrétienne dans les asiles consacrés jadis à la charité et à l'étude, à la pénitence et à la prière. »

Puis après avoir constaté dans quelques couvents la persévérance unanime, et dans d'autres la défection unanime aussi, l'auteur ajoute :

« Il y a les déclarations isolées ou collectives qui trahissent tantôt le dégoût de la vie religieuse, tantôt la révolte ouverte. Ce n'est qu'à titre d'exception qu'on rencontre, soit l'extrême

(1) Abbé SICARD, *Le clergé de France pendant la Révolution*, t. I. *L'effondrement*, p. 358 et seq.

Digitized by Google

ardeur d'être fidèle, soit l'extrême impatience de déserter. Ce qui domine, ce n'est ni la ferveur, ni l'apostasie. En quel sens pencha la majorité ? Je crois que, pour les hommes, la part de la faiblesse fut plus grande que celle de la constance. Mais quels furent ces chiffres ? Toute statistique serait, je crois, impuissante à classer des volontés qui ne se démêlaient pas elles-mêmes. Les religieux sont interrogés : en général, ils ne répondent ni oui ni non. Ils veulent bien l'épreuve, mais pas trop, et en molles paroles marquent avec une simplicité sincère, bien humaine, les limites où s'arrête leur courage. Ils souhaitaient de garder la vie religieuse, mais, ajoutent-ils, en se reprenant, autant qu'ils pourront, ou bien encore, autant qu'il n'en résultera point pour eux d'inconvénient grave et important. Avec une prudence très en éveil sur l'avenir, ils interrogent au lieu de s'expliquer : Où irons-nous ? resterons-nous dans le même couvent ? Et comme les officiers municipaux ne peuvent les fixer, eux-mêmes se dérobent en paroles évasives ou ajournent l'heure de se prononcer. Ils se demandent s'ils auront une pension, quel en sera le chiffre, et où elle leur sera payée. Un scrupule les agite : hors de leur couvent pourront-ils dire la messe ? L'autorité spirituelle les délivrera-t-elle de leurs vœux ? Le plus souvent, les paroles de ceux qui s'éloignent se voilent d'excuses, se tempèrent de doux adieux.

« Beaucoup plaident pour leur maison, mais avec des arguments tout humains et que ne traverse aucune flamme chrétienne. Les pauvres moines, dans leur langage, se peignent sur le vif, ni héros, ni rénégats, mais réveillés en sursaut d
leur tiède quiétude, dans leur assoupissante psalmo
ne savent pas, ils ne comprennent pas, ils ont b
reconnaître. Tout ce qui s'éveille en eux de
d'indépendance mal assouplie leur suggère
moment de s'y résoudre, ils se rejettent en
vante de la vie séculière qu'ils ne conna
tude de la règle qui leur impose d'o
de penser, par esprit de foi aussi
engourdies, dès qu'on y touch
ils aiment leur cloître, mais
jusqu'à l'entier renonceme
tyre ? De là des infidélité
sortes de tributs à la f
Pont-à-Mousson répon

Digitized by Google

leur état : cependant ils ont le culte des lieux où ils ont vécu, et ils tempèrent leur engagement : oui, disent-ils, nous resterons fidèles, à la condition qu'on ne nous transporte pas dans un monastère hors de la Lorraine.

« Dans les réponses de moines excellents, on retrouve cette phrase : je voudrais au moins être assuré de rester ici ma vie durant. Et on sent qu'ils ne l'espèrent guère, et l'on devine qu'ils voudraient être plus vieux pour ne pas voir l'épreuve, pour dormir leur dernier sommeil au lieu où ils ont vécu (1). »

« En février 1790, quelques jours après le serment presque unanime prêté à la Constitution par les évêques et les curés de l'Assemblée, l'offensive commença. Dans leurs couvents appauvris d'habitants et souvent de vertus, les moines apprirent qu'en dépit d'un discours de Grégoire, la Constituante les déliait de leurs vœux, et que les enquêteurs allaient venir pour savoir s'ils voulaient rester moines. L'immense abbaye de Cluny n'avait plus qu'une quarantaine de religieux : il s'en trouva deux, pas un de plus, pour oser se déclarer attachés à cet esprit d'Odon et d'Odilon, qui, sept siècles plus tôt, transfigurait l'Europe. A Citeaux, devant les enquêteurs, les moines firent tapage contre l'abbé, et trente sur quarante voulurent partir... L'accueil fut froid, en revanche, dans les abbayes bénédictines de la France et de l'Artois, et dans le bea[illegible]er d'études qu'était Corbie, et chez les bénédictins e[illegible]ts [illegible]ze : ces moines, restés laborieux, refu-[illegible] êtr[illegible]s ». Les cinq sixièmes des Génovéfains, [illegible]le [illegible]adre scientifique dont s'entouraient leurs [illegible]che[illegible]nt à sortir, à respirer l'air du siècle. L'Or-[illegible] déjà diminué d'un tiers depuis 1770, [illegible] par beaucoup de défections ; le ma-[illegible]ent aux messagers de liberté tous les [illegible]néral de la rue du Bac et les jeunes [illegible]Jacques, attesta pourtant que la sève [illegible] quelques exceptions, les Capucins tin-[illegible]x aussi. Les Trappistes émurent l'en-[illegible] qu'ils « aimaient leur état du fond du [illegible]r tranquillité, leur quiétude... Bref, la [illegible] gardaient une vocation solide, et presque [illegible]s aimaient leurs grilles.

[illegible] à l'automne de 1790, les contraignit d'opter

(1) *Histoire religieuse de la Révolution française*, I, p. 170

Digitized by Google

entre deux destinées : ou bien la dispersion, avec jouissance personnelle d'une pension ; ou bien l'entassement dans des monastères communs, des moines de tout ordre, qui s'acharneraient à rester moines. Alors chancelèrent un assez grand nombre de vocations masculines : à Lyon, 147 sur 241, dans le diocèse de Besançon, 187 sur 266. Cinq monastères communs, en Morbihan, recueillirent les tenaces épaves de 21 couvents. Presque tous les couvents de femmes demeurèrent trop peuplés pour qu'on put les fermer, et cette résistance de l'âme féminine annonçait les services qu'au XIX° siècle elle allait rendre à l'Eglise de France (1). »

« Il nous semble aujourd'hui aussi intéressant qu'instructif de savoir quelle fut l'attitude des religieux en face d'une Révolution qui leur offrait la Liberté ou la Mort. On sait que le spectacle donné par les Ordres monastiques fut très divers, encore que l'on ne puisse porter un jugement définitif. Ce jugement sera impossible tant que l'on n'aura pas dépouillé toutes les archives contenant les déclarations des réguliers aux officiers municipaux venus pour s'enquérir de leurs intentions de rester ou non au couvent. Et ces déclarations sont parfois si déconcertantes, qu'il est difficile de les interpréter équitablement. Les déclarations des religieuses sont ordinairement très nettes : les femmes ignorent l'art de la restriction mentale ; et c'est pourquoi leur attitude sous la Révolution nous paraît plus héroïque que celle des religieux. Ceux-ci, très souvent du moins, font des déclarations ambiguës, empreintes d'une subtile casuistique, capables de satisfaire leurs adversaires et de ne pas blesser les droits de la conscience en face d'un avenir incertain ; et c'est ce qui donne à la conduite des moines en ces circonstances une apparence moins noble, moins courageuse (2). »

« Après cet intermède (la prestation du serment civique), l'Assemblée se mit en devoir de réaliser les propositions du Comité ecclésiastique. La première concernait les moines. Le projet, rapporté par Treilhard, concluait à la suppression totale des ordres religieux. Il faut avouer que la cause était difficile à défendre. Sur ce point, l'Assemblée ne faisait que continuer l'œuvre de la monarchie. Les Jésuites en avaient été moins

(1) G. HANOTAUX, *Histoire de la nation française*, t. VI; *Histoire religieuse* par G. GOYAU. Paris, p. 501.

(2) ACHILLE LÉON, *La résidence des Récollets de la province de Saint-Denis à Nantes* (Période révolutionnaire). *Revue d'histoire franciscaine*, t. I, 1924, p. 437.

Digitized by Google

bien traités que ne le seront les moines sortis de leurs couvents. Sous l'effort de la Commission des réguliers, depuis vingt ans des Ordres entiers avaient disparu. L'opinion publique, travaillée depuis de longues années par les philosophes et les écrivains licencieux, tour à tour égayée ou irritée par les abus de la vie monastique, révoltée de voir de magnifiques biens au soleil, des abbayes imposantes ne plus servir qu'à quelques moines vieillis, inutiles, ennuyés, favorisait de toute son impulsion les adversaires des couvents. Enfin les religieux eux-mêmes en grand nombre, se faisaient les détracteurs de leur règle, et demandaient à être débarrassés de ce joug. Ce n'était pas seulement griserie de liberté; la défection, si l'on s'en souvient, avait commencé, par demandes officielles et concertées, dès 1765. Cependant, la suppression légale des vœux n'en était pas moins un attentat à la liberté de conscience et à l'organisation de l'Eglise. Aussi Boisgelin se prépara-t-il à la combattre. Il n'eut pas le temps d'intervenir. La discussion fut fermée le 13 février 1790, après le discours de l'abbé de Montesquiou. Tout ce qu'on put obtenir, ce fut le maintien des maisons de religieuses pour les volontaires de la vertu, les Ordres étaient supprimés. (Moniteur n. 45 et 46) » (1).

« Les Congrégations religieuses de femmes montrent en Ille-

(1) Abbé Lavaquery, *Le Cardinal de Boisgelin*, 1732-1804, in-8, 1920, t. II, p. 59.

Manifestement l'auteur généralise trop quand il prétend que « les religieux en grand nombre se faisaient les détracteurs de leur Règle, et demandaient à être débarrassés de ce joug ». Que celà fut vrai pour quelques-uns, personne ne songe à le nier, il y a toujours eu des mécontents, et nous avons signalé nous-mêmes quelques-unes de ces pétitions, mais que ce reproche put s'adresser à tous, qu'il put même s'adresser au grand nombre, nous ne le croyons pas, et à la réflexion l'auteur reconnaîtra que sa parole a dépassé sa pensée. Nous en voyons la preuve dans la résistance que les Ordres religieux ont opposée à la Commission des réguliers, surtout celui des Franciscains, et en particulier celui des Capucins, si bien que cette Commission ne ferma aucune de leurs maisons.

En parlant de demandes officielles et concertées faites en 1765, l'abbé Lavaquery fait évidemment allusion à la pétition faite en 1765 par la communauté de Saint-Germain-des-Prés, pour obtenir certaine mitigation dans l'observance de la congrégation. Si l'on en croit certains auteurs, ce fut une véritable révolution, qui ne put être enrayée que par les efforts combinés du Roi, de l'archevêque de Paris et du Chapitre général de la Congrégation (Picot, *Mémoires*, IV, p. 171). Il est vrai que certains auteurs bénédictins (Dom C. Butler, *Le Monachisme bénédictin*, Paris, 1924, p. 364, et Dom Anger, *Les mitigations demandées par les moines de Saint-Germain-des-Prés en 1765*, Revue Mabillon, IV, 1907, p. 196-230) essaient de réduire cette affaire au minimum. Mais, tout en signalant cet épisode qui ne pouvait être passé sous silence, l'auteur eut peut-être bien fait de le désigner clairement pour éviter au lecteur la tentation de généraliser.

Digitized by Google

et-Vilaine la même fidélité qu'on rencontre presque partout en France. Pas une seule religieuse appartenant aux couvents situés dans le district de Rennes n'en est sortie avant la fermeture légale et l'expulsion de 1792... Il n'en est pas de même des congrégations religieuses d'hommes. Mais ici la question est singulièrement complexe et difficile à élucider... Il semblerait à première vue qu'il suffirait de considérer comme bons religieux ceux qui déclarent vouloir continuer la vie commune ; comme religieux tièdes ceux qui annoncent leur intention de sortir du cloître. En réalité il n'en est rien. » Et, après avoir dit que bien des déclarations manquent, que la déclaration définitive est souvent renvoyée à plus tard, ensuite que les premières déclarations n'ont pas été suivies d'effet, l'auteur classe les religieux en trois catégories : 1) les schismatiques, qui sont entrés dans le clergé constitutionnel ou bien ont livré leurs lettres de prêtrise, ou bien sont qualifiés assermentés dans l'enquête de 1801 ; 2) les orthodoxes, qui n'ont prêté aucun serment et qui ont été incarcérés ou déportés en 1792 ; 3) ceux qui ont prêté le serment de Liberté-Egalité, ou le serment de haine, et qui figurent sur la liste des pensionnés, à côté des schismatiques (1).

Nous arrêtons là ces citations, que nous pourrions multiplier encore, mais ces textes empruntés à des ouvrages qui font autorité montrent que ces auteurs n'ont pas compris cette question des réguliers. Nous ne parlons pas seulement de ceux qui l'abordent en passant, dans la monographie d'un diocèse ou d'un département, mais encore et surtout de ceux qui prétendent écrire une histoire *générale* de la Révolution. Ils ont entrepris un travail qui ne peut encore être définitif ; ils ont tracé les grandes lignes de cette histoire qui ne pourra être réalisée que le jour où il sera possible de faire la synthèse de tous les travaux publiés dans tous les départements après le dépouillement des Archives. D'ici là, on ne peut se flatter d'écrire que des essais d'histoire générale, dans lesquels se glisseront forcément des erreurs de faits et d'appréciations, car la figure de la Révolution a été si changeante selon les temps et les régions, qu'il est difficile de la fixer d'une manière définitive. Erreurs de faits, disons-nous, et aussi erreurs d'appréciations, par exemple, sur cette affaire importante des religieux.

(1) *Le Clergé séculier et les Congrégations religieuses en Ille-et-Vilaine, de 1790 à 1792*, par le Cte DE CALAN, dans *Bulletin et Mémoires de la Société Archéologique du Département d'Ille-et-Vilaine*, t. L., 1923, p. 109-127.

Digitized by Google

Il est difficile, avons-nous dit, de fixer le nombre exact des religieux, il est aussi difficile, dans l'état actuel des recherches, d'évaluer le nombre des religieux qui optèrent pour la vie commune ou pour la vie privée. « La part de faiblesse fut plus grande que celle de la constance », dit M. de la Gorce; au contraire, répond l'abbé Sicard, « le nombre des partants balance celui des restants (1) ». Il nous semble que, pour connaître la « part de faiblesse » et « le nombre des partants », ainsi que pour évaluer « la part de la constance » et « le nombre des restants », il faudrait être fixé sur le nombre approximatif des moines que l'on range dans l'une et l'autre de ces catégories. Mais on ne nous le donne point, et pour cause; dès lors ces évaluations fantaisistes ne prouvent rien.

Ensuite, il nous semble que ces mots : « les partants » et « la part de la faiblesse » ont un relent d'apostasie et de schisme, qui n'est peut-être pas dans la pensée des auteurs, mais qui se présente immédiatement à l'esprit du lecteur averti. « La part de la faiblesse » laisse entendre qu'il y a eu faute, comme « les partants » laissent supposer qu'ils abandonnent ce à quoi ils auraient dû rester fidèles. De là à dire que tous les religieux qui sortent en 1790, apostasient et passent au schisme, il n'y a qu'un pas, et ce pas est bien vite franchi. « Très peu de religieuses, mais bon nombre de religieux profitèrent de la loi (qui les autorise à sortir). On rencontrera ces religieux prêtres constitutionnels ou ennemis du catholicisme (2) ».

Il est évident d'après cela, que les historiens n'ont pas compris le véritable sens des options formulées par les religieux en conséquence des décrets de février et mars 1790. Ils se sont laissés prendre par de fausses apparences, croyant que l'option pour la vie privée signifiait l'abandon volontaire et coupable de l'état religieux, et que l'option pour la vie commune, au contraire, exprimait la volonté ferme de conserver cet état.

Ce sont là deux erreurs que l'on peut constater dans les textes cités plus haut. De là, des appréciations défavorables sur tous les religieux en 1790, appréciations basées la plupart du temps sur le refus d'accepter la vie commune. Les décrets

(1) DE LA GORCE, *op. cit.*, I, p. 172; SICARD, *op cit.*, p. 362.

(2) *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. III. Abbé CONSTANTIN, V°. *Constitution civile du clergé*, col. 1546. — C'est aussi ce qu'insinue Sauzay comme on l'a vu plus haut.

Digitized by Google

supprimaient l'état religieux de la façon la plus absolue, en interdisant de recevoir des novices, et en laissant mourir de leur belle mort, dans les maisons de réunion, les partisans de la vie commune. Mais la Révolution, toujours hypocrite, avait pris d'habiles moyens pour déconsidérer ses victimes en les frappant; de sorte que, sans y prendre garde, les historiens ont aidé au succès de l'intervention machiavélique. Les décrets obligeaient les officiers municipaux à poser aux religieux cette question : « Voulez-vous vivre de la vie commune, ou préférez-vous profiter de la liberté qui vous est offerte par les décrets ? » Les termes de cette demande devenaient ensuite ceux de l'écrit par lequel il était pris acte de la réponse, et les persécuteurs avaient tout l'air d'avoir délivré des prisonniers. Le règlement de cette pension par l'Etat venait ensuite, et le religieux se trouvait enchaîné dans un esclavage bien autrement redoutable que celui de la vie monastique. Chaque trimestre, il devait mendier son pain chez les distributeurs officiels, qui pendant longtemps payèrent mal, et firent ensuite acheter cette misérable pension par des serments, des déclarations, des promesses et des bassesses, qu'ils avaient bien soin d'attribuer à ces infortunés sur leurs registres, alors même qu'ils ne les avaient pas toujours obtenus.

« Les religieux, dit-on, font des déclarations ambiguës, empreintes d'une subtile casuistique. » C'est peut-être vrai, pour un certain nombre de déclarations faites lors des premiers inventaires, mais certainement non pour les autres. En mars et avril 1790, l'avenir qu'ils avaient en perspective paraissait aux religieux aussi sombre, quelle que fut leur option. L'effroi et l'embarras ont généralement inspiré leurs réponses, malgré leur variété, à des questions captieuses et uniformes. Certains étaient surtout préoccupés de l'injure faite à leur liberté religieuse, alors ils protestaient de leur inviolable fidélité à leur saint état. D'autres étaient abattus par l'inquiétude de l'avenir, et différaient leur réponse jusqu'au moment où cet avenir leur paraîtrait plus clair. D'autres se faisaient encore des illusions sur la compassion que les maîtres du pays auraient pour eux, et ils mêlaient l'expression de ces illusions à la formule de leur option, soit pour la vie commune, soit pour la vie privée. Enfin beaucoup voyaient que tout était perdu, et ils choisissaient purement et simplement l'une des deux portes qui leur étaient ouvertes, suivant qu'ils espéraient trouver par l'une ou par l'autre une existence moins malheureuse.

Digitized by Google

Il résulte donc de tous ces motifs, que le choix de la vie privée n'est un indice fâcheux pour la vertu du religieux qui l'a formulé, que lorsqu'il y joint des paroles plus claires. Pareillement, l'option pour la vie commune n'est pas par elle-même une marque certaine de vertu, bien qu'elle semble au premier coup d'œil exprimer l'amour de la vie religieuse.

Cependant, c'est en partie d'après ce choix entre la vie commune et la vie privée, que les historiens jugent les religieux, et portent sur le plus grand nombre un jugement défavorable. D'après eux, seule la vie commune signifie fidélité à la vocation, et la vie privée indique l'abandon des obligations religieuses. C'est une erreur, et une erreur grosse de conséquences, ainsi que nous avons pu le constater d'après des milliers de déclarations qui nous ont passé entre les mains.

Pour juger équitablement un religieux d'après sa déclaration, il est encore nécessaire de connaître la date de cette déclaration, car on en exigea plusieurs au cours des années 1790 et 1791. Il y eut une première déclaration au moment des inventaires, en mai et juin 1790. A ce moment, presque tous les religieux optèrent pour la vie commune ; c'est la conclusion que nous tirons de milliers d'inventaires que nous avons dépouillés. Mais la situation changeait, non seulement de mois en mois, mais encore de semaine en semaine, nous dirions presque de jour en jour. Rien d'étonnant dès lors que les religieux, devant la marche des événements, aient mieux compris les intentions de la Révolution. Six mois après les inventaires, quand eut lieu le second interrogatoire, les volontés n'étaient plus aussi fermes, des défections s'étaient produites ; néanmoins, la majorité est encore fidèle, et enfin, un dernier interrogatoire eut lieu lors de la mise en pratique définitive des maisons de vie commune, vers le milieu de l'année 1791. Il y eut donc trois interrogatoires et trois séries de réponses qu'il faut distinguer soigneusement, et, de même que l'on note la marche progressive des événements, il faut aussi noter le changement d'attitude qui se fait voir chez les religieux. En 1791, ils viennent de passer une année dans une demi-réclusion, qui leur a suffi pour goûter les avantages de la vie commune que leur offrait la Révolution ; ils sont suffisamment éclairés, ils comprennent que la vie commune proposée par la loi n'était qu'une contrefaçon de la vie religieuse et ils optent en masse pour la vie privée. Cepen-

Digitized by Google

dant, parmi ces religieux qui sortent des couvents en 1790 et 1791, nous pourrions en citer qui, pendant toute la Révolution, mèneront en France la rude vie de missionnaires, d'autres qui monteront sur l'échafaud, d'autres encore qui s'en iront mourir dans le charnier de Rochefort, d'autres enfin qui se déporteront en Espagne, en Italie, en Suisse, en Allemagne et en Autriche. Où les trouvons-nous dans ces pays étrangers? Dans les couvents où ils se sont réfugiés pour y mener la vie religieuses qui lui était interdite en France. Dira-t-on de ces religieux qu'ils sont infidèles à leur vocation, que ce sont des déserteurs ? Les mettra-t-on dans la classe de la « faiblesse » ou dans celle des « partants » avec le sens péjoratif que l'on attache à ces deux expressions ?

François Savel, P. Janvier du Puy, Capucin du couvent de Marvejols (Lozère), avait déclaré, lors de l'inventaire du couvent, le 7 mai 1790, que s'il y avait conventualité à Marvejols, il consentait à rester au couvent, et que, dans le cas contraire, il voulait sortir. Le couvent ne fut pas maintenu comme maison de vie commune; le P. Janvier sortit donc, resta dans le pays, fut arrêté et exécuté à Mende, le 17 messidor, an II (5 juillet 1794). Dira-t-on qu'il a été infidèle à sa vocation par ce qu'il est du nombre des « partants » ?

D'autres comme Pierre Breton, P. Isaac de Rouen, Capucin du couvent de Forges (Seine-Inférieure), mort en rade de Rochefort, sur les *Deux-Associés,* le 27 août 1794; comme le P. Basile de Lanuéjols, Antoine Brast, Capucin de Figeac, mort à Brouage après avoir été emprisonné au fort de Blaye, qui déclarèrent ne pouvoir s'expliquer; comme le P. Jacques du Vignot, Jacques Henrion, Capucin de Charmes, qui avait d'abord déclaré vouloir sortir, et qui alla le lendemain déclarer à la municipalité sa volonté de persévérer dans l'Ordre; dira-t-on que ces victimes de la tyrannie révolutionnaire sont des déserteurs pour avoir choisi la vie privée ?

Il serait également intéressant de rechercher combien avaient opté pour la vie commune parmi ceux qui ont donné pendant la Révolution le scandale de leur mariage. Nous en connaissons quelques-uns, ils ne sont certainement pas seuls, mais cette recherche nous entraînerait trop loin.

Tant il est vrai que cette première option, prise isolément, ne prouve rien pour ou contre celui qui l'a prononcée, sa conduite postérieure seule peut nous donner la mesure de sa fidélité.

Digitized by Google

« Diverses causes ont influé sur l'augmentation du nombre des religieux rentrants dans la vie séculière, dit M. le chanoine Pisani (1). Il avait été statué que tous les religieux appartenant au même Ordre seraient réunis dans une seule maison ; cette mesure contribua à hâter les sorties. Mais, ce qui amena surtout la désertion, ce fut l'incertitude du lendemain : l'asile offert aux persévérants était temporaire, et nul ne l'ignorait ; c'était par tolérance qu'ils se sentaient conservés dans leurs couvents ; à un jour prochain, ils s'attendaient à être congédiés. Ceux qui avaient des parents sortirent, non pour abjurer leurs engagements, mais au contraire pour pouvoir mener dans leur famille une existence conforme au genre de vie auquel ils s'étaient voués. Ajoutons aussi que ceux qui avaient quelque activité, ne pouvaient se faire à l'existence de reclus à laquelle ils étaient condamnés par la nouvelle réglementation. Quand les refus de serment eurent fait de larges vides dans le clergé séculier, beaucoup de réguliers acceptèrent des postes dans les paroisses. Enfin, il se trouva des religieux qui, condamnant la Constitution civile, voulurent prêter leur concours à cette partie du clergé qui avait refusé le serment. Mais, pour se livrer au ministère de jour en jour plus dangereux, ils durent abandonner les maisons où ils étaient recueillis, et se tenir à l'abri des espions et des délateurs. Nous voyons par quel exemple complexe de mobiles les sorties de religieux se multiplièrent de plus en plus. Il n'est par conséquent pas possible de former un jugement absolu sur leur conduite, ni d'englober dans une même condamnation ceux qui agirent par lâcheté ou par faiblesse, ou pour des motifs qui n'ont rien que de louable. »

Puisqu'il pouvait y avoir des motifs louables, qui légitimaient les sorties des couvents, dès lors, le devoir s'imposait de les rechercher, et de faire les distinctions nécessaires pour ne pas envelopper les innocents et les coupables dans la même condamnation. Prenons, par exemple, la province des Capucins d'Alsace, composée de 327 religieux, répartis en 20 maisons ; laissons de côté les cinq petits couvents qui ne pouvaient aspirer à l'honneur de devenir maison de vie commune ; prenons les quinze grands couvents, qui renfermaient à peu près le nombre des religieux fixé par la loi, ou du moins pouvaient facilement le compléter, quelques-uns même le dé-

(1) Pisani, *L'Eglise de Paris et la Révolution*, t. I, p. 146.

Digitized by Google

passaient. Lors des inventaires, tous les religieux manifestèrent clairement leur intention de vouloir vivre et mourir en Capucins. Ils se soumettent même à l'article de la loi imposant des élections dans chaque maison. Les supérieurs en charge sont réélus, et la vie conventuelle continue comme auparavant, les religieux ne cessent pas leur ministère, on les voit desservant les paroisses privées de curés. Au moment du serment, de rares défections causèrent quelques vides qu'il fut facile de combler. Puis brusquement, en mars et avril 1791, on veut leur imposer des conditions inacceptables; on exige d'eux la reconnaissance de l'évêque intrus, on les sollicite d'accepter des cures, on veut les faire entrer de force dans le schisme. Ils refusent énergiquement. Ce n'est qu'alors que, jugeant la position intenable, dans certains couvents ils reprennent leur liberté; dans d'autres, ils attendent que la force armée vienne les expulser de leurs couvents, où légalement ils ont le droit de rester, et ce n'est qu'alors qu'ils vont chercher une retraite à l'étranger, où nous les retrouvons dans les couvents de leur Ordre. Doivent-ils être compris dans la catégorie de « la faiblesse » ou dans celle de « la constance » ?

Ce que nous disons des Capucins d'Alsace, nous pouvons l'affirmer, en connaissance de cause, des autres provinces des Capucins de France. La majorité des religieux a refusé de reprendre sa liberté au moment des inventaires, tous n'étaient donc pas aussi relâchés qu'on veut bien le dire. Il y a eu des défections, c'est incontestable; il y a eu de scandaleux personnages, c'est certain; mais encore ici, l'on oublie trop facilement la contre-partie, on ne fait pas état des martyrs qui, à notre avis, compensent amplement par leur nombre et la variété de leurs supplices la défection de leurs confrères. Si la loi n'avait pas mis tant d'entraves au rassemblement des religieux, si surtout ils avaient été assurés de pouvoir continuer dans ces maisons de vie commune leur vie conventuelle, d'après leur Règle et leurs Constitutions, les Capucins seraient restés en France au lieu l'aller demander asile à leurs confrères de l'étranger.

(A suivre) P. ARMEL.

Digitized by Google

UNE MISSION CAPUCINE EN ACADIE

CHAPITRE IV

PREMIERES EPREUVES

Le premier coup direct porté à la colonie naissante fut la mort subite et prématurée du gouverneur. Agé de quarante-huit ans seulement, en possession de tous ses moyens, Razilly, l'un des meilleurs serviteurs que la France ait jamais eus, dit Charles de la Roncière, mourait en novembre 1635 (1). Son corps reposa d'abord à la Hève, puis, en septembre 1749, fut transporté dans la chapelle de Louisbourg avec tous les honneurs dus à sa mémoire (2).

Pour n'avoir vécu que trois ans en Nouvelle-France, le commandeur y avait acquis une glorieuse renommée, dont nous trouvons l'écho dans une lettre du P. Lejeune, écrite en 1636 :

« Un grand jeune homme venu de l'Acadie nous a faict entendre que M. de Razilly était dans l'estime d'un très grand capitaine, non seulement parmi les Français et les Anglais, mais dans la créance de tous les peuples de son pays. Il ne s'est pas trompé. La vertu de ce grand'homme mérite d'être honorée même au milieu de la Barbarie (3). »

Le dernier écrit qui nous soit resté de lui est cette admirable lettre rapportée plus haut, où nous avons souligné la hauteur de ses vues et l'ampleur de ses projets. Son dernier acte connu est un geste de magnanimité à l'égard de ses ennemis de la veille : l'année même de sa mort, en effet, il avait secouru

(1) Moreau, *op. cit.*, pp. 144, 164.
(2) Lauvrière, *op. cit.*, I, p. 66.
(3) *Bibl. Nat., N. A. F.* 9331, f° 282

Digitized by Google

et ramené chez eux des marins du Connecticut échoués à l'île de Sable (1) et cela sans examiner de trop près le droit des naufragés à trafiquer dans ces parages.

Après ce qu'on a vu plus haut des efforts de Razilly pour le peuplement de la Hève, après l'impulsion indiscutable qu'il donna à la culture, nous ne voyons aucune base possible à l'opinion de Richard que Razilly aurait été plus traficant que colon (2). Certes, le commandeur n'était pas un spécialiste de la culture. Et c'est pour cela qu'il se reposa sur le seigneur terrien qu'était D'Aunay du soin d'installer, d'organiser et de ravitailler les colons. S'il ne mit pas en rapport sa concession de Sainte-Croix, dans les premières années, ce fut sans doute pour éviter l'éparpillement des forces qui avait été si fatal à la colonie de Biencourt. D'ailleurs, en attendant d'exploiter son vaste domaine, il occupait tout de même, à son compte, sous la protection des canons du fort Sainte-Marie, une petite colonie agricole.

Au déclin de cette année 1635, la Nouvelle-France tout entière était en deuil. Champlain, en effet, s'éteignait à Québec quelques semaines seulement après la mort de Razilly. Mais, à Québec, la transmission des pouvoirs se fait sans à-coup. Un autre chevalier de Malte, Montmagny, recueille la succession.

En Acadie, la situation est indécise. Le successeur éventuel de Razilly, c'était bien, dans l'opinion de tous, son lieutenant, le sieur D'Aunay (3). Celui-ci, du vivant du gouverneur, s'était réservé. Fils unique, héritier d'un beau nom, en droit de prétendre à une brillante carrière, il ne paraît pas avoir jeté sur l'Acadie un dévolu définitif. Il y amène des familles, mais lui-même ne s'établit pas. La situation, d'ailleurs, n'est pas très nette. Latour a donné un aperçu des embarras qu'il peut causer, et il tranche déjà du gouverneur. La succession est fortement hypothéquée. Rien ne serait plus naturel pour le sieur de Menou que de fuir les ennuis qui l'attendent et de rentrer en France. C'est le secret espoir de Latour. C'est la crainte de tous les autres. D'Aunay nous dit que le commandeur, avant de mourir, « l'avait supplié de ne pas abandonner le pays et de continuer l'œuvre si glorieusement com-

(1) Murdoch, *Hit. of Nova Scotia*, p. 86.

(2) *Acadia*, I, 30.

(3) Nous écrivons *D'Aunay*, d'après l'orthographe adoptée par le comte Jules de Menou. C'est aussi celle de la lettre du 10 février 1638. Voir ci-dessous.

Digitized by Google

mencée, et que les Pères Capucins lui avaient fait la même prière » (1). Il était donc, sans aucun doute possible, le successeur de Razilly. Que celui-ci ait rempli au nom de Charles de Menou la commission reçue en double, ou qu'il ait affirmé autrement les droits de ce dernier, il est clair que D'Aunay fut reconnu de tous « comme gouverneur et comme représentant de la Compagnie » (2). A vrai dire, il n'était même pas besoin d'un acte officiel, advenant le décès du gouverneur, c'était le « droit et le devoir de son lieutenant de recueillir la succession ». Il n'était pas même libre d'y renoncer avant que le roi n'eût nommé au gouverneur décédé un successeur (3). Ce n'est pas, comme Denys le prétend, en vertu d'un « accommodement qu'il fit avec le sieur de Razilly ». Comme concessionnaire de la Hève, Claude de Razilly passa, en effet, à D'Aunay une partie de ses droits. Cet « accommodement » qui, du reste, n'aura lieu que plus tard, ne pouvait tout de même pas conférer au nouveau titulaire les droits de gouverneur que Claude ne possédait lui-même à aucun titre. Or, D'Aunay, après avoir cédé aux instances que nous avons dites, prend résolument l'autorité en mains. Il fera des mécontents, on discutera ses actes, non pas ses droits. Et ceux qui blâmeront ses décisions ne tenteront pas d'y résister. Sauf Turgis, évidemment, l'opposant de toujours.

*
* *

Le premier acte d'autorité du nouveau titulaire fut de transférer le siège du gouvernement à Port-Royal et d'y conduire la plupart des habitants de la Hève.

C'est en marin que Razilly avait fait choix de sa capitale. Il voulait surtout maintenir avec la France des communications promptes et faciles (4).

Rameau n'hésite pas à dire que ce fut une faute. Comme centre agricole et comme siège du gouvernement, Port-Royal était incomparable. Remis par le nouveau gouverneur en possession de ces titres, ce poste les conserva dans la suite durant le régime français et au-delà. En fait, les colons échangèrent

(1) Moreau, *op. cit.*, p. 148.
(2) Rameau, *loc. cit.*, p. 89.
(3) Moreau, *op. cit.*, p. 145.
(4) Moreau, *loc. cit.*

Digitized by Google

sans aucune récrimination leurs possessions de la Hève contre les terres plus riches et mieux abritées de Port-Royal. Suivant le premier procédé qui se répéta plus tard et devint une tradition dans tout le pays, ils reçurent des concessions de cent arpents et se mirent à l'ouvrage. Ils trouvaient d'ailleurs un sérieux encouragement dans l'exemple des quelques colons de Biencourt restés sur leurs terres et des Ecossais devenus leurs voisins.

Le premier fort de Port-Royal, celui de Poutrincourt, était construit sur la rive nord du bassin, en face de l'île aux Chèvres, nommée Biencourt-Ville sur la carte de Lescarbot. Sur l'emplacement de ce fort détruit par Argall, les Ecossais avaient bâti le leur que les historiens désignent sous le nom de « Old Scoth Fort » et qui ne fut livré en 1632 qu'à l'état de ruine. Ce lieu avait été choisi pour sa proximité de la haute mer et pour la douceur de son climat, étant « hautement abrié, dit Lescarbot, de la part du nord et nordest de montagnes éloignées tantôt d'une lieue tantôt de demie ».

Mais, dès cette époque, les travaux agricoles les plus rémunérateurs se faisaient de l'autre côté du bassin. Poutrincourt avait la plus grande partie de son blé à deux lieues du fort, au confluent de la rivière Alain (Allen's Creek) et son moulin, le premier de l'Amérique du Nord, à un quart de lieue plus haut, sur la même rivière. La carte de Lescarbot y figure des canons, ce qui permet de supposer un poste de défense et une certaine force de réserve : il était imprudent de laisser complètement démuni, à six milles du fort, un point aussi vital que le moulin.

Beaucoup d'historiens, à la suite de Rameau, ont écrit que D'Aunay rebâtit sur l'emplacement du fort de Poutrincourt et des Ecossais. Nous croyons avec Mac Vicar (1) que l'homme pratique qu'était D'Aunay dut éviter l'erreur du début qui avait mis une distance de cinq milles entre le centre économique et le fort et qu'il dut, dès son installation à PortRoyal, bâtir ce dernier au même endroit où il élèvera plus tard (1643) les fortifications à la Vauban qu'on y voit encore aujourd'hui.

Du fort de Poutrincourt, il reste à peine un peu plus que le souvenir. L'emplacement, sur la côte de Granville, en face de l'île aux Chèvres, légèrement à l'est, est encore reconnais-

(1) *A short history of Annapolis Royal the Port-Royal of the French,* from 1604 to.... 1854, Toronto, 1897, p. 33.

Digitized by Google

sable. D'anciennes fondations récemment utilisées, quelques excavations encore visibles, appuyant une invariable tradition, permirent, en 1914, au Comité du centenaire de Port-Royal de planter le drapeau de la fête au point historique autour duquel avaient évolué Champlain, Lescarbot et Biencourt. En 1913, l'emplacement était la propriété d'un nommé Roblee, alors âge de 78 ans. La maison où il était né, mais qu'une construction plus moderne avait remplacée, reposait sur les fondations d'une ancienne partie du fort. Un peu plus bas une tradition très ancienne indique l'emplacement d'une autre contruction primitive où l'historien Calnek, arpenteur de profession, croit pouvoir localiser la boulangerie indiquée sur le croquis de Champlain (1). Partant de ces données, nous évoquions un jour les souvenirs graves ou idylliques qui voltigent autour de ces lieux : « ...Là où le fermier entasse son foin, ou bien sur l'emplacement de cette vulgaire grange devisaient jadis, autour d'une table joyeuse, les chevaliers de l'*Ordre du Bon Temps*. Un peu plus loin, dans ce verger peut-être, était le cimetière; en creusant la terre de quelques pieds, on trouverait des restes de Membertou, le Clovis des Souriquois, le fils aîné de l'Eglise des Peaux-Rouges(2) ». Sans un caprice excessif d'imagination, on peut retrouver, dans les terrassements et les amas de pierres, encore visibles, la traces des plates-formes pour les canons.

En 1829, le docteur Jackson, de Boston, trouva sur le rivage de l'île aux Chèvres une pierre marquée du chiffre 1609 et d'emblèmes que le même auteur désigne comme les armes des francs-maçons. Cette pierre, confiée au « Royal Canadian Institute » de Toronto, devait faire partie du matériel transporté sur les vaisseaux venant d'Europe.

D'après la version de Mac Vicar, c'est donc sur le site d'Annapolis que D'Aunay aurait, en 1636, installé les colons venus de la Hève et fixé le siège de son gouvernement. Cette jonction des deux vallées de l'Equille, ou Rivière du Dauphin (aujourd'hui rivière Annapolis) et de la Rivière du Moulin (Alains's River) était un centre de culture tout indiqué. Sous la protection des canons du fort, les travaux pouvaient se faire avec le maximum de sécurité et les terres d'alluvion assuraient les plus opulentes récoltes.

(1) *History of the County of Annapolis*, Toronto, 1897.
(2) *Instantanés*, ap. *L'Echo de S. François*, Ottawa, octobre 1913.

Digitized by Google

C'est à cette année 1636 que Benjamin Sulte fixe le début de la colonisation en Acadie (1). Il n'y aurait eu jusque là que traite de fourrures. L'auteur affectionne ces raccourcis quelque peu déformants. L'effort des trois années de Razilly n'était point à dédaigner. Retenons seulement que la compétence personnelle du nouveau gouverneur donna un grand essor à la culture et que le choix de Port-Royal comme capitale augmenta l'importance relative des industries agricoles.

Un monsieur qui trouva ce choix mauvais, ce fut le pauvre Nicolas Denys. Le personnel quittant en masse la côte atlantique, les industries de la Hève et de Mirliguèche ne pouvaient que décliner. De plus, pour des motifs qu'il ne nous dit pas, le sympathique négociant ne trouva pas chez le nouveau gouverneur les facilités de transport que lui accordait l'ancien. Bref, il fut « contraint d'abandonner le pays et pour plus de vingt mille livres de bois de toute sorte tout façonné » (2).

Cette déconvenue le rend cruel envers D'Aunay qu'il accuse de « tenir esclaves (les habitants) sans leur laisser faire aucun profit ». Il prétend que « son humeur et celle de son conseil était de régner... » C'étaient là des bruits qui avaient pris naissance au cap Sable. L'année précédente, donc, du vivant de Razilly, Denys avait candidement fait à Latour une visite d'amitié. Ce n'était pas le moyen de s'assurer les sympathies du futur gouverneur qui avait un peu plus de psychologie et qui lisait nettement dans le jeu de son adversaire. C'était, par contre, un excellent moyen de s'aigrir l'esprit contre D'Aunay et « son conseil », lisez : les Capucins. Il est tout à fait remarquable, en effet, que, sauf l'appréciation désobligeante que nous venons de citer et la facétie de mauvais goût rapportée au chapitre précédent, la plume si prolixe de Denys ne trouve rien à dire de ces missionnaires.

Réduit à quitter la Hève, celui-ci chercha de nouveaux débouchés à son activité. Nous le trouverons plus tard à la tête de diverses entreprises. Mais, durant quelques années, nous le perdons entièrement de vue. Quant à D'Aunay, sa décision une fois prise de recueillir la succession de Razilly, il entra hardiment dans son rôle. Jusque là il n'avait fait à l'entreprise aucune avance de fonds et avait gardé son indépendance de

(1) *L'Echo de S. François*, oct. 1922.
(2) N. Denys, *Description...* ap. Moreau, *op. cit.*, p. 145.

Digitized by Google

célibataire. Maintenant, il est résolu à couper les ponts. Pour échapper aux sollicitations qui le rappellent en France, il contracte un mariage qui va lier son sort à celui de la Compagnie et de la colonie. Dans l'un de ses voyages en France, il épouse Jeanne Motin, fille de Louis Motin, écuyer, seigneur de Courcelles, le dernier venu dans l'association formée par Claude de Razilly et Condonnier. Il fera un pas plus décisif encore en 1641, en acceptant pour son compte une part d'associé dans la compagnie (1). C'est ce qu'il appelle dans son testament « entrer tout de bon dans cette affaire » (2).

Ce n'est « ni du monde, ni des hommes » que D'Aunay reçut son épouse. Le père Charnizay ne voulut même pas connaître cette dernière. Le mariage fut, à ses yeux, une déchéance dont il garda rancune à son fils et dont celui-ci lui demanda pardon, en face de la mort, comme de la grande « désobéissance » de sa vie (3).

Si Jeanne Motin était sans naissance en dépit du titre de « sieur de Courcelle » arboré par son père, si elle n'avait pas « les conditions qui sont nécessaires à une femme du monde », si elle manquait des dons d'intelligence qui en eussent fait une plus précieuse auxiliaire de son mari, elle n'était pas dépourvue des solides qualités d'une bonne épouse. Elle avait « l'honneur de son cher Maistre devant les yeux », c'est « Dieu et sa Sainte Mère qui l'ont daigné confier à (son époux) pour son salut ». Et pour l'estimer à son mérite, il suffirait au père Charnizay de la connaître comme la connaît son fils (4).

La date de ce mariage n'est pas connue avec certitude. Il faut le placer entre 1636 et 1638. Nous savons que l'aîné des fils, Joseph, naquit en 1641, puisqu'il avait quinze ans, d'après la *Relation* du P. Ignace, en 1656. A cette même date, l'aîné de la famille, une fille, était nubile. En lui accordant de seize à dix-huit ans, nous arriverions, pour le mariage, à la date approximative indiquée.

Denys, quoique mécontent, s'était résigné à la situation que lui faisaient les circonstances. Latour s'obstina à ne rien accepter, à ne rien subir : « Il se flattait au commencement de l'espérance que D'Aunay ne resterait pas en Acadie après

(1) *B. N.* — Coll. Margry, 9389, f° 127. Le contrat fut signé à Paris, rue Coquellière. Le Père René de Charnizay avait son domicile rue de Grenelle en la maison où pend pour enseigne la fleur de lys proche l'Olivier » *(Ibid.)*.

(2) *Arch. Nat., Fonds des Capucins du Marais*, S 3706.

(3) *Ibid.*

(4) *Ibid.*

Digitized by Google

la mort de Razilly, puis il conçut le projet de le contraindre par les obstacles et les embarras qu'il susciterait à abandonner la colonie. Il ne doutait pas qu'après cela il demeurât maître du pays tout entier (1).

Pour arriver à ses fins, il fait jouer tous les ressorts. Il entretient la rébellion parmi les sauvages. D'Aunay l'accuse d'être demeuré trois ans avec eux et les avoir « persuadés de faire quelque désordre » (2).

Les moyens de persuasion ne manquent pas à ces grands enfants des bois. Le complot contre D'Aunay était si bien monté que les Capucins, dégoûtés, quittèrent le fort Latour avec la résolution de n'y plus revenir. C'est en 1639 que cet événement se produira, alors que les hostilités éclateront au grand jour.

Pour le moment, Latour masque ses batteries. Il maintient le contact avec ses amis les Anglais et s'assure leur appui pour les coups de main qui mûrissent dans son cerveau. En attendant les décisions de grand style, les Anglo-Américains, dès 1636, harcèlent le gouverneur, avec l'encouragement et à l'instigation de leur ami du cap Sable. C'est ce qu'affirmeront plus tard les Capucins dans une attestation du 20 octobre 1643 (3).

Mais c'est encore en France que Turgis intrigue le plus. Il y compte des protecteurs et ses profits qui augmentent tous les jours — il arrive à des recettes annuelles de 150.000 livres — lui créent sans cesse de nouveaux aboutissants. N'ayant pas réussi à évincer son rival, il cherche un point d'appui d'apparence légale où poser la machine qui doit le renverser. La manœuvre consiste à faire passer D'Aunay pour un simple représentant, à Port-Royal et à la Hève, de la Compagnie Razilly-Condonnier, sans aucune autre prérogative que ce soit, tandis que lui, Latour, serait, avec les mêmes attributions, concessionnaire, de par la Compagnie de la Nouvelle-France ou des Cent-Associés, des postes du cap Sable et de Saint-Jean. Il a été bien entendu que cette dernière Compagnie se déchargeait entièrement sur l'autre des affaires de l'Acadie et le Conseil d'Etat s'inspirera de ces principes dans sa jurisprudence. Mais il reste toujours en ces matières un vaste terrain de chicane à exploiter. Les deux Compagnies ne furent

(1) Moreau, *op. cit.*, p. 149, 18a, B. N. Fr. 18.593.

(2) *Arch. Nat. Colonies*, C. 11, D., vol. I, f° 70. — Moreau, *op. cit.*, p. 152; Lauvrière, *op. cit.*, I, p. 70.

Digitized by Google

pas toujours d'accord entre elles au sujet de leurs droits respectifs. C'est à celle des Cent-Associés que Latour devait sa concession (1631) du cap Sable et de Saint-Jean (15 janvier 1635). C'est le lendemain de cette concession (16 janvier) que la nouvelle compagnie, avec l'appoint de Richelieu, prenait en mains les affaires de l'Acadie. Latour affecta de ne connaître, pour son compte, que l'autre juridiction. Il obtint même, le 25 janvier 1636, l'habitation du « Vieux Logis » à Pentagoët, avec une concession de dix lieues carrées (1). Ici, nous perdons pied tout à fait. Que Pentagoët repris sur les Anglais par D'Aunay, défendu par le même D'Aunay tout seul, grâce à la dérobade de Latour, « après quoi Monsieur D'Aunay Charnizay lui succéda » (2), que ce poste ait pu être concédé à Latour, c'est d'une invraisemblance qui nous montre à quel point celui-ci avait réussi à brouiller les cartes. Certes, il ne sera pas question pour lui de transporter là son activité. Deux ans après, c'est à D'Aunay que va échoir ce lot. Mais on n'en est plus à une contradiction près. Voici le monstre d'incohérence, dont accoucha, le 10 février 1638, par les soins de Turgis, la chancellerie royale.

Lettre du Roy Louis XIII au sieur d'Aunay Charnizay, Commandant ès forts de la Hève, Port-Royal, Pentagoët et côtes des Etchemins en la Nouvelle-France, pour régler les bornes du commandement entre lui et le sieur de la Tour.

Monsieur d'Aunay Charnizay, voulant qu'il y ait bonne intelligence entre vous et le sieur de la Tour, sans que les limites des lieux où vous avez à commander l'un et l'autre puissent donner sujet de controverse entre vous, j'ai jugé à propos de vous faire entendre particulièrement mon intention touchant l'étendue des dits lieux, qui est sous l'autorité que j'ai donnée à mon cousin le Cardinal Duc de Richelieu, sur toutes les terres nouvellement découvertes par le moyen de la navigation dont il est surintendant, vous soyez mon lieutenant général en la côte des Etchemins, à prendre depuis le milieu de la terre ferme de la Baie française, en tirant vers les Virginies, et gouverneur de Pentagoët; et que la charge du sieur de la Tour mon lieutenant général en la côte d'Acadie, soit depuis le milieu de la Baie française jusqu'au détroit

(1) Lauvrière, *op. cit.*, I, 64-67. Murdoch, connaissant cette concession par un arrêt du Conseil d'Etat de 1703 où le concessionnaire n'est pas nommé ne sait s'il faut suppléer le nom de Latour ou de Claude Razilly. *Op. cit.*, p. 88.

(2) Denys, *Descr. géogr.*, *op. cit.*, ch. I, p. 3.

Digitized by Google

de Canseau. Ainsi vous ne pouvez changer aucun ordre dans l'habitation de la rivière Saint-Jean, faite par ledit sieur de la Tour, qui ordonnera de son économie et peuple comme il jugera à propos; et ledit sieur de la Tour ne s'ingérera non plus de rien changer ès habitations de la Hève et de Port-Royal..., quant à la troque l'on en usera comme l'on a fait du vivant du commandeur Razilly, vous continuerés, au reste, et redoublerés vos soins en ce qui est de la conservation des lieux qui sont dans l'étendue de votre charge, et principalement de prendre garde exactement qu'il ne s'établisse aucuns étrangers dans le pays et côtes de la Nouvelle-France, dont les Rois mes prédécesseurs ont fait prendre possession en leurs noms, vous me donnerés compte au plutôt de l'état des affaires de là et particulièrement sous quel prétexte et avec quel aveu et commissions quelques étrangers se sont introduits et ont formé des habitations es dites côtes afin que j'y fasse pourvoir et vous envoyer les ordres nécessaires sur ce sujet, par les premiers vaisseaux qui iront en vos quartiers. Sur ce je prie Dieu qu'il vous ait, Monsieur d'Aulnay Charnizay, en sa sainte garde. Ecrit à Saint-Germain-en-Laye, le dixième février 1638.

Signé Louis.

Et plus bas *Bouthillier.*

A bien lire cette pièce, on ne voit pas que le titre de gouverneur de l'Acadie, ni la succession de Razilly soient ôtés ou contestés à Charles de Menou. La troque doit se faire dans les mêmes conditions que ci-devant, c'est D'Aunay qui doit surveiller, dénoncer et empêcher, avant les secours de France, l'établissement des étrangers sur les côtes. Mais Latour marque tout de même un point. Dans ses concessions, il est maître absolu, on n'y pourra « changer aucun ordre » et il ordonnera « de son économie et peuple comme il jugera à propos ». Son titre de lieutenant général n'est plus l'équivalent de commandant de ses forts, il entraîne une indépendance à peu près complète en territoire propre.

La clause explicite de ne « changer aucun ordre dans l'habitation de la rivière Saint-Jean » sans qu'il soit fait mention du fort Latour ou du fort Saint-Louis semble indiquer que Latour attachait une importance particulière à ce poste. Il en avait obtenu la concession, avons-nous dit, en 1635, et il n'avait guère tardé à s'y installer. Comme centre de com-

Digitized by Google

merce, c'était de tout premier ordre. De plus, on se trouvait là en face de Port-Royal où on rêvait de s'installer un jour et qu'on pourrait, en attendant, surveiller de plus près.

Dans ces conditions, il eût été logique de nommer Latour lieutenant-général de la côte jusqu'en Nouvelle-Angleterre et d'attribuer à D'Aunay le commandement de la presqu'île, sauf à réserver Fort Saint-Louis. Chacun eût ainsi commandé en propre territoire. Cette solution était d'autant plus naturelle que le « Vieux Logis » de Pentagoët venait précisément, nous l'avons dit, d'être concédé à Latour par la Compagnie. Mais le baronet « Charles de Saint-Etienne » resté en coquetterie avec les Anglais parut sans doute peu qualifié pour les avant-postes. Si on le comblait, ce n'était point, en dépit des formules, pour « le zèle... à la religion... et au Service de Sa Majesté », c'était même un peu tout le contraire. On espérait, bien à tort, le maintenir dans le devoir à force de privilèges, mais on ne voulait pas livrer à sa fidélité quelque peu branlante la garde de la frontière.

On fit alors le « stupide partage » dont parle Lauvrière, qui établit D'Aunay lieutenant-général d'un territoire qui englobe la résidence de son rival, tandis que, de son côté, Latour a la lieutenance de la « côte d'Acadie », où se trouvent l'ancienne et la nouvelle résidence des gouverneurs, la Hève et Port-Royal.

Mis en face de cet arrangement bizarre, fait sans lui et contre lui, D'Aunay ne conteste pas. Il accepte loyalement et franchement la situation qui lui est faite. Et on ne voit pas « qu'il ait, en aucune circonstance, inquiété le commandement ou troublé le territoire de Latour » (1).

Celui-ci, par contre, a désormais un point d'appui pour ses ambitions. Nous verrons qu'il ne tardera pas à s'en servir. Malgré ses intrigues, il n'a pas réussi jusque-là à créer de sérieux embarras au gouverneur. Désormais, avec des titres à peu près égaux, une résidence toute proche, il lui sera facile de provoquer un incident qui lui permette d'abattre son rival et de régner seul sur tout le pays. Sans cette situation privilégiée, Latour n'aurait pas eu les moyens d'entreprendre une lutte en règle. C'est pourquoi nous regardons comme une calamité et une *épreuve* majeure ce malheureux partage du 10 février 1638.

(1) Moreau, *op. cit.*, p. 154.

Digitized by Google

*
* *

La fin de cette année fut marquée par un nouveau malheur. Le premier préfet de l'Acadie, le Père Joseph Le Clerc du Tremblay, mourait à Rueil, dans le palais du cardinal de Richelieu, le 18 décembre 1638. Il succombait, après trois jours de maladie, à une attaque d'apoplexie. Il fut assisté du Père général de l'Ordre, Jean de Montecalieri, alors présent à Paris, et du supérieur de la province, Parcal d'Abbeville, entre les bras duquel il rendit le dernier soupir. Le nonce Bicchi l'avait visité plusieurs fois et le curé de Rueil lui avait donné l'extrême-onction (1).

Les obsèques, présidées par le Père Général, furent très solennelles. Le corps fut déposé dans l'église du couvent de Saint-Honoré, à côté de celui du P. Ange de Joyeuse. Le 24 décembre, on célébra un service solennel au cours duquel le P. Léon, carme, prononça l'oraison funèbre. Cinq cents carosses se pressaient aux alentours et un nombre égal ne purent approcher (2).

Le P. Joseph est une des figures les plus maltraitées par l'histoire. Il eut, de son vivant, et jusque dans son entourage monastique, d'implacables adversaires. Il fut chansonné, caricaturé, satirisé à profusion. On s'en prit à sa conduite privée et à sa vie de religieux autant qu'à sa politique. Sur cette abondante littérature de pamphlet, Alfred de Vigny a construit son « roman » de *Cinq-Mars,* ainsi qualifié par Sainte-Beuve, et transporté par Michelet dans l'histoire prétendue sérieuse. Cependant, depuis quelques années, des historiens, entrevoyant la réalité, se montraient plus favorables au P. Joseph politique, tout en méconnaissant encore le religieux. En 1871, M. Pelletier, président de la Cour des Comptes, avait réuni sur l'« Eminence Grise » de nombreux et riches documents qui devaient étayer une importante biographie. Le pétrole de la Commune anéantit malheureusement ces richesses (3). Mais l'éveil était donné. Gustave Fagniez (4)

(1) Lettre du P. Hyacinthe à Ingoli. *Arch. S. C. Prop. Fide. — Lettere Antiche,* vol. 138, f. 21 ; du même au préfet de la S. C.; *Ibid.,* f. 27 ; P. Hyacinthe de Reims : *Remarques sur les vertus et la mort du R. P. Joseph Leclerc du Tremblay,* plaquette de 24 pp., Calais, 1888. D'après G. Fagniez (*op. cit.,* II, pp. 411-412), c'est le P. Ange de Mortagne qui aurait administré au moribond les derniers sacrements.

(2) G. Fagniez : *Le P. Joseph et Richelieu,* II, p. 412.

(3) Rocco, *op. cit.,* II, p. 317. L. Dedouvres, *Le P. Joseph devant l'histoire,* 1892.

(4) *Le P. Joseph et Richelieu,* 2, in-8, Paris, 1894.

Digitized by Google

puis l'abbé Dedouvres (1) se sont épris de cette figure énigmatique. Leur compétence et leur probité d'historiens ont enfin et pour toujours soustrait au crayon de la caricature pour la rendre à la véritable histoire cette physionomie d'un grand français et d'un fervent religieux (2).

Nous n'avons pas à dire ici comment le Père Joseph fut un très grand politique, ni le rôle qu'il joua auprès de Richelieu et de Louis XIII. Nous voudrions souligner ce que cette carrière, disons cette vocation si complexe, offre d'unique et d'absolument inédit.

L'Ordre franciscain avait déjà fourni au monde des hommes d'Etat. A titre transitoire, les capucins Marc d'Aviano et

(1) De Patris Josephi Turciados libri quinque, Angers, 1894. Le P. Joseph polémiste, in-8°, Paris, 1895. Etudes critiques sur ses œuvres spirituelles, Paris, 1903. Le P. Joseph de Paris; sa vie, ses écrits, ap. *Et. Franciscaines*, 1921, 1922, 1923. Ce dernier travail a été malheureusement interrompu par la mort de l'auteur. D'autres fragments avaient paru sous ces titres : *Le P. Joseph devant l'histoire*, 1892; *Le P. Joseph, sa jeunesse, ses études*, 1893; *Le P. Joseph et le quiétisme*, 1894; *Le P. Joseph, notice biographique; Méthode d'oraison du P. Joseph; Morceaux choisis du P. Joseph; Le P. Joseph polémiste, réponse à G. Fagniez*, 1897; *Le P. Joseph et saint François de Sales; Un précurseur de Bossuet; Le P. Joseph écrivain; Le P. Joseph diplomate, Le Mercure d'Etat; Le P. Joseph diplomate, Discours politiques*, 1898; *Le P. Joseph et le siège de La Rochelle*, 1903; *La Mère de l'Eminence Grise*, 1904; *Le P. Joseph directeur spirituel de sa mère*, 1910; *Les Prédications du P. Joseph à Angers et à Saumur*, 1911; *Un capucin thomiste : le P. Joseph docteur en philosophie*, 1912.

(2) Autres sources et ouvrages concernant le P. Joseph : CLAUDE LEPRÉ-BALAIN : *Vie du R. P. Joseph de Paris, prédicateur de l'Ordre des P. P. Capucins, Commissaire apostolique des Missions étrangères, Fondateur des Religieuses réformées de Saint-Benoît sous le titre de la Congrégation de Notre-Dame du Calvaire, Bibl. des Capucins de Paris*, ms 867. Ce manuscrit est une des sources principales des ouvrages de Fagniez et de l'abbé Dedouvres. Composé de 1645 à 1647.

LEPRÉ-BALAIN : *Supplément à l'Hist. de France où sont expliquées les plus considérables affaires de cet Etat... depuis 1623 jusqu'à 1638.* — Au Britisch Museum, fonds Egerton, n. 1673. Cf. Le P. Joseph polémiste, p. 30; FRANÇOIS D'ANGERS, O. M. cap., *Vie de Joseph Le Clerc, Capucin*, 1645. Du même : *Vita et acta Josephi Le Clerc, capucini*, Paris, 1645.

RICHARD : *Histoire de la Vie du Père Joseph Le Clerc du Tremblay, capucin*, Paris, 1702, 2 vol. Du même : *Réponse au livre intitulé Le Vénérable Père* Joseph, Paris 1704. HYACINTHE DE REIMS (confesseur du P. Joseph) : *Remarques sur les vertus et la mort du Père Joseph Le Clerc du Tremblay*, publiées d'après un ms. du XVIIe siècle, Calais, 1888.

P. APOLLINAIRE : *Le P. Joseph*, Nîmes, 1894;

PARMENTIER : *De Patris Josephi Capucini publica vita, qualis ex ejus cum Richelio commerciis appareat;* thèse doctorale, Paris, 1877. *Discours funèbres prononcés par le* P. GEORGES DE PARIS, capucin, *et par le* P. LÉON DE SAINT-JEAN, *carmes;*

L'obit en français du T. R. P. Joseph; Remarques notables des actions du R. P. Joseph de Paris, en son enfance et sa jeunesse rédigées par écrit de la propre main de Madame sa Mère, une plaquette de 70 pages, Nantes, 1888; G. GOYAU : article dans la *Catholic Encyclopedia*, IX, New-York, 1910, p. 108.

O' CONNOR : *His Grey Eminence*, Philadelphia, 1912. H. BRÉMOND : *Histoire du sentiment religieux en France*, II, pp. 170, sq.

Digitized by Google

saint Laurent de Brindes avaient mis au service des princes leur influence et leurs qualités diplomatiques; en Espagne, le cardinal Ximénès avait, comme régent, gouverné le royaume avec l'éclat que l'on sait. Tout récemment, Ange de Joyeuse, l'aîné du P. Joseph dans la religion séraphique, avait pris, quitté, repris « la cuirasse et la haire », laissant le cloître pour devenir un excellent guerrier, puis, son rôle extraordinaire terminé, fuyant l'armée et la Cour pour retrouver l'humilité et la pénitence du monastère. Mais on n'avait pas encore vu un homme mener de front, durant de longues années, et à la même allure, des œuvres aussi disparates que les affaires d'un Etat, la direction des Missions étrangères, la fondation et la conduite d'une communauté de femmes, et cela sans rien abdiquer des pratiques de l'austérité et de la pauvreté franciscaines. C'est là un phénomène sans précédent que les contemporains eurent quelque peine à admettre et que la malignité s'est plue à travestir. En voyant ce capucin si ouvert à toutes les affaires publiques, si habile à découdre les ruses de nos rivaux, si précis dans ses avis financiers, diplomatiques ou militaires, on refusait d'admettre le sérieux de sa vie religieuse et la satire trouvait sans peine de beaux effets de contraste à montrer un moine parmi les foules, un mendiant en carosse et en litière, un pénitent à la table des prélats, un capucin en sandales frôlant la pourpre (1). Bref, la médisance représentait le capucin diplomate « comme une personne qui avait fait banqueroute ouverte à tous les sentiments de la piété ».

Il est pourtant vrai que le diplomate et l'homme de cour resta le moine pieux, austère et laborieux qu'il avait toujours été dans son couvent. Quand il voyageait, nous dit son confesseur, il partait de Paris le soir et cheminait toute la nuit. Le matin, arrivé à destination, il se mettait au coin de quelque salle, disait son bréviaire... puis passait des heures entières en oraison... prenant son temps de célébrer la sainte messe (2). Il est des points d'observance qui font partie de la vie conventuelle et dont les religieux, par ailleurs très fervents, se tiennent dispensés durant leurs déplacements. Le Père Joseph ne l'entendait point ainsi pour son compte. Nous venons de

(1) Monachus in turba et turbator..., in rheda et lectica mendicus, in pontificum coenis austerus, contemptor dignitatum in ambitu romanae purpurae. *Epitaphium Patris Josephi Capucini.* Imprimé sans nom ni date. *Biblioth. Nat. Fonds Barberini,* lat. 6142, fol. 22. Cf. Frédégand : *Deux épitaphes satiriques sur l'Eminence grise,* ap. Et. Fr., tom. XXIX, avril 1913, p. 359.

(2) P. Hyacinthe de Paris : *Remarques sur les vertus et la mort... op cit.,* p. 9.

Digitized by Google

dire qu'il allait à pied, sauf empêchement. Même scrupule pour l'abstinence : « Il ne se trouvera point, dit encore le Père Hyacinthe de Reims, qu'il ait jamais omis aucun jeûne de la règle, ni même ceux qui ne sont point d'obligation et qui ne se jeûnent hors du couvent... il observait ces jeûnes étant en Allemagne... » Durant sa dernière maladie, il refusa de manger des œufs, à cause du carême de l'avent : Comme on lui répliqua qu'il se faisait mourir, il répondit : « Aussi bien ai-je assez vécu, mon pauvre père, il est temps de mourir.» Une autre fois on lui disait qu'en perdant ses forces il pourrait faire défaut aux affaires importantes où il était employé, il répondit : « Je suis plus obligé à garder ma règle qu'à ces choses-là » (1). Le P. François d'Angers était donc en droit de répondre aux calomniateurs « que l'on ne s'éloigne pas de son salut à la Cour, quand on y sert son prince, sans autre intérêt que celui de la gloire de Dieu et du bien de l'Etat » (2).

Malgré l'activité que le P. Joseph déploya jusqu'à la fin au service de l'Etat, nous pouvons bien croire à son rêve de calme et de retraite dont nous parle le même biographe : « Il était souvent dans les desseins de se retirer de la Cour et s'y entretenait fort souvent, disant qu'il voulait se mettre dans quelque petit couvent solitaire... pour s'adonner entièrement à l'oraison (3). Ce qui le retint, c'était l'espoir d'amener la paix générale dans la Chrétienté et d'obtenir ensuite la croisade contre le Turc, l'ambition de toute sa vie.

Cette nostalgie du désert n'est pas rare chez les grands conducteurs de foules ou de cités. Ce qu'on ne voit guère c'est la coexistence, dans un même sujet, à titre permanent et avec la même intensité, d'une puissante vie intérieure et d'une dévorante activité, sans qu'aucune de ces deux existences fasse tort à l'autre. Dans l'oraison funèbre prononcée au couvent de Saint-Honoré, le jour des obsèques, le carme Léon de Saint-Jean avoue son impuissance à expliquer ce prodige.

« ... Je ne puis comprendre, après l'avoir si souvent admiré, qu'un capucin ait conservé, au milieu de la Cour, l'humilité de sa condition, la pauvreté de son habit, l'heure de ses recueillements et méditations, le récit de son office, la ferveur

(1) *Ibid.*, p. 10.

(2) François d'Angers, cap. : *Histoire de la Mission des Pères Capucins de la province de Touraine au royaume du Maroc*, par les ordres du R. P. Joseph de Paris. Niort, 1644. Rééditée par le P. Apollinaire de Valence, Rome, 1888, p. 170.

(3) *Ibid.*, p. 11.

Digitized by Google

à ne passer jamais aucun jour sans célébrer ou communier, bref, la rigueur de sa vie et l'austérité de sa règle. Ceux qui l'ont vu en sont témoins; l'envie même ne l'ose nier. Pour moi, je ne sais pas certainement si d'autres l'auraient voulu, mais je doute s'ils l'auraient pu faire» (1). Il y fallait de toute évidence une volonté de fer et une tête supérieurement organisée, d'autant plus qu'il fallait en même temps gouverner les Calvairiennes et diriger leur formation religieuse. Ce qui n'allait pas sans beaucoup de démarches, de correspondances, d'entretiens et de traités spirituels (2).»

Quant aux missions, le rôle du P. Joseph ne se borna pas, après les avoir créées, à leur donner l'impulsion initiale et les principales directives. Il s'en occupait dans le détail, choisissait lui-même les sujets et suivait leurs travaux. Il prenait hardiment les initiatives utiles et soutenait ses projets devant toutes les autorités. Ainsi il avait obtenu l'installation, au Mont-Liban, d'une imprimerie dont le roi défrayait les dépenses; l'Université refusait encore de communiquer les matrices de ses caractères orientaux, mais on espérait vaincre cette résistance. Finalement, la Propagande, qui avait approuvé le projet, s'en réserva l'exécution (3).

Le P. Joseph avait quatre secrétaires, dont l'un, le P. Hyacinthe de Paris, s'occupait spécialement des affaires concernant les missions. Mais le préfet payait d'abord de sa personne. Ce n'est que pendant une absence prolongée qu'il se reposait, sur son co-préfet ou sur le P. Hyacinthe, du souci de cette charge. Quand il était à Paris, il passait un jour par semaine, plusieurs s'il était nécessaire, au grand couvent de la rue Saint-Honoré, pour expédier, d'accord avec le P. Léonard, les affaires des missions (4).

Inutile de dire que son gouvernement fut empreint de fermeté. On l'accusa même d'être autoritaire. C'est là, dit Fagniez, « le sort de tout homme doué de l'esprit de gouvernement » (5).

(1) *Discours funèbres, op. cit.*, p. 56.

(2) *Les œuvres spirituelles du P. Joseph*, dont une notable partie fut composée durant ses fonctions à la Cour, formeraient l'équivalent de 45 volumes in-octavo. Un tiers ont été imprimées et deux autres tiers sont restées manuscrites. Nous n'y comprenons pas 850 lettres adressées aux Calvairiennes ou aux Capucins. Cf. Dedouvres : *Le P. Joseph polémiste, op. cit.*, p. 15; du même : *Le P. Joseph du Tremblay, Notice biographique d'après le sieur de Hautebresche*, 1896; *Essai bibliographique*, Angers, 1889; Anonyme : *Discours funèbres, op. cit.*, p. 9.

(3) Hilaire de Barenton : *La France catholique en Orient, op cit.*, p. 120-121.

(4) Rocco, *op. cit.*, II, p. 361.

(5) *Le P. Joseph et Richelieu*, I, p. 354.

Digitized by Google

Mais s'il est « jaloux de son autorité de préfet », s'il la défend « à l'encontre de la Congrégation et à l'encontre de ses missionnaires », s'il s'oppose formellement à l'envoi de sujets qu'il ne croyait « portés à cela que d'un esprit naturel », s'il rappelle sans trop de ménagements « ceux qui étant en ce lieu ne veulent prendre le travail d'apprendre les langues et qui perdent leur première ferveur... » (1), ce n'est point sous l'inspiration de je ne sais quel fétichisme envers sa propre autorité. Il traite les affaires des missions tout comme celles de l'Etat, avec ce sens des réalités et cet esprit de suite qui le distinguent, voilà tout. Il se trompera parfois dans le détail, c'est humain. Il est intransigeant sur la discipline, qui l'en blâmera ? Il est quelque peu exigeant pour le autres, beaucoup moins que pour lui-même. Autoritaire, despotique, entêté ? Hélas, il y eut plus entêté que lui, puisqu'il toléra, en Acadie, dans l'espoir, sans doute, d'éviter de plus grands maux, ce mépris des ordres reçus dont il a été question dans un précédent chapitre. Aussi bien, de quoi n'a-t-on pas chargé ce malheureux grand homme ? Il fut ambitieux, évidemment. Que de faciles plaisanteries accumulées sur l'*Eminence Grise !* Nous n'avons rien trouvé sur les sentiments intimes du P. Du Tremblay au sujet de sa candidature au cardinalat. Lui qui avait refusé dix mîtres (2), offrit-il volontiers sa tête au chapeau ? C'est possible, car le chapeau lui donnait une chance nouvelle de pacifier l'Europe et d'abaisser le Turc, deux ambitions bien réelles, celles-là. Comme questions de fait, nous savons que, dès 1632, Richelieu malade se cherchait un successeur, qu'il n'en voyait qu'un de capable et qu'il pressait le roi de désigner le P. Joseph en lui obtenant la pourpre. Après réflexion, Louis XIII se décida et, dès 1633, entama les pourparlers. Le nonce Bicchi transmit les désirs du roi. Mazarin, alors ambassadeur à Rome, mit une tiédeur évidente à pousser l'affaire, ayant lui-même les yeux tournés vers le chapeau en question. Les confrères italiens du candidat étaient moins chauds encore, à raison de certaines mesures capitulaires que celui-ci avait appuyées, à la suite du P. Ange de Joyeuse et de concert avec le vénérable P. Honoré de Paris. Mais l'opposition la plus décidée venait de l'Espa-

(1) *Les Epîtres du P. Joseph.* Bibl. Mazarine, T. 2301, épitre 50, publiée par le P. Emmanuel de Lanmodez, ap. *Marie-Catherine-Antoinette de Gondy et les Calvairiennes de Machecoul,* Nantes, 1893, p. 110.

(2) *Discours funèbres, op. cit.,* p. 42.

Digitized by Google

gne et elle se concrétisa, chose singulière, dans la personne d'un des grands amis du P. Joseph, le cardinal capucin Antoine Barberini, frère d'Urbain VIII. Dès 1635, celui-ci faisait dire à Mazarin qu'il trouvait singulière la dévotion des princes à changer les capucins en cardinaux (1). Ce cardinal avait un faible avoué pour les intérêts de l'Espagne. Fagniez lui prête en outre, fort irrévérencieusement, le désir d'écarter de la pourpre un confrère avec qui il eût fallu partager les honneurs (2). Il gratifie du même sentiment le nonce Bolognetti dont l'élévation pouvait souffrir de celle d'un nouveau cardinal français (3). Après la reprise de Corbie à l'Espagne (1636), les instances du roi se firent plus pressantes. L'opposition du cardinal Barberini fléchit enfin et l'investiture fut décidée en 1638 (4). C'était trop tard. Le P. Joseph succombait, cette année même, à une seconde attaque d'apoplexie. On n'eut pas le temps de pourprir sa calotte et il resta une *Eminence Grise* (5).

Une des dernières joies de ce grand religieux dut être la consécration du royaume à la Sainte Vierge, faite par Louis XIII à Abbeville, le 15 août 1638. Dedouvres tient comme certaine la part décisive du P. Joseph en cette affaire, et il en donne des preuves impressionnantes. En effet, dès le début de cette année 1638, un mémoire dudit Père Joseph vise à « établir des prédicateurs pour prescher la dévotion que le Roy faict à la Saincte Vierge de mettre son royaume en sa protection ». Or, suivant Lepré-Balain *(op. cit.)*, la mort du P. Joseph arrêta ce projet. C'est donc celui-ci qui en était l'âme. Une épître du même aux filles du Calvaire, datée d'Abbeville, le 4 août 1638, leur ordonnait de recommander à Dieu dans toutes leurs maisons « la dévotion de la feste prochaine ». Le Roy, dit la même lettre, « passera icy ceste feste avec le plus de dévotion qu'il se pourra ». On sent que, si le capucin a précédé le monarque à Abbeville, c'est précisément pour préparer cette fête. Enfin, Lepré-Balain dit qu'on dressa un autel à Notre-Dame de Compassion. Qui pouvait bien donner ou exécuter cette idée, sinon le fondateur des Calvai-

(1) *Bibl. Vat.*, fonds Barberini, 8036.
(2) *Op. cit.*, II, 406.
(3) *Ibid.*, p. 402.
(4) Apollinaire de Valence : *Le chapeau cardinalice du P. Joseph.* Une plaquette, Nimes, 1894; Rocco, *op cit.*, II, p. 355.
(5) Nous disons sa calotte, car c'est la seule pièce du costume qui rougit chez les cardinaux franciscains.

Digitized by Google

riennes, celui qui avait précisément donné à cette communauté le titre de Notre-Dame de Compassion ? Pour être discrète et anonyme, comme toujours, l'action du capucin n'en est pas moins reconnaissable (1).

*
* *

Les cardinaux de la Propagande voyaient leur programme s'étendre chaque jour. Nous avons vu combien fut laborieuse l'élaboration du statut des préfets missionnaires. La revision des pouvoirs ne le fut pas moins. Pendant trois ans on étudia une nouvelle mise au point des facultés à concéder en faveur des missions. On s'appliqua à trouver une formule capable de concilier avec une sage prudence la générosité nécessaire (2). Enfin, l'on mit sur pied, en 1637, un code nouveau qu'on désigna sous le titre de *facultés réformées* ou revisées. Très sagement, on sériait en principe les pouvoirs à distribuer suivant les distances, le plus ou moins de fanatisme des régions, et, comme de juste, les charges du bénéficiaire. On établit d'une manière générale que les sacrements *paroissiaux* ne devaient s'administrer qu'avec l'autorisation de l'évêque ou du curé, s'il y en avait un ; que l'absolution des cas réservés, les dispenses de mariage, et la levée des irrégularités étaient également soumises, le cas échéant, au visa de l'Ordinaire (3).

Ces facultés nouvelles, malgré leur ampleur, étaient restrictives par rapport à d'anciens privilèges. Les Jésuites du Canada demandèrent la communication des pouvoirs très étendus que possédaient leurs confrères du Pérou. La Congrégation, ne voulant pas déroger si tôt aux nouvelles règles, a soin de spécifier qu'elle accordera au préfet les *facultés réformées* (4).

Il n'en coûtait pas autrement, d'ailleurs, d'opposer un *non placet* aux requêtes, parfois friandes, de certains. On avait déjà refusé au P. Joseph la permission de bénir les vases

(1) L. Dedouvres : *Le P. Joseph polémiste*, p. 442, note 2.

(2) *Praefatio card. de Cremone in formulas facultatum*, ap. *Collectanea S. C. de Pr. Fide.*

(3) *Arch. Vatic.*, Fonds Barberini, 4605, f. 86. Cf. Fish, *op. cit.*, p. 120.

(4) Ref. Em. Card. Pamphilio instantiam Generalis soc. J. ut facultates et indugentias pro Indiis orientalibus Patribus ejusd. Soc. concessae extenderentur ad missionem Jesuitarum in Canada Americae sept. S. C. censuit praefecto praed. missionis qui ab oratore nominandus erit, concedi posse facultates pro missionariis Americae reformatas *Acta S. C. de Pr. Fide*, 23 mars 1637, vol. 12, f. 269.

Digitized by Google

sacrés. Un accueil semblable fut fait à une demande faite par les Jésuites du Canada. Et nous trouvons dans les considérants un écho des conditions particulières qui avaient accompagné, en 1632, le retour de la Compagnie de Jésus en Nouvelle-France. On rejette donc la demande en question pour le motif que les suppliants n'ont pas de lettres patentes de la Congrégation (1). Ce qui ne veut point dire que leur situation fût irrégulière ou leur juridiction douteuse. On n'avait pas enlevé aux Supérieurs Généraux la faculté d'établir eux-mêmes des missions, en dehors de celles qui ressortissaient à la Propagande et de se munir au Saint-Office des pouvoirs nécessaires.

Comme dispositions particulières, nous relevons, en faveur des missionnaires des familles franciscaines, la permission d'user de l'argent dans les cas où il ne se trouve personne pouvant remplir les fonctions de syndic (2).

Nous n'avons trouvé trace d'aucune relation de la mission d'Acadie pour les années 1636 et 1637. L'impulsion constatée en 1635 n'a pu que se maintenir, car, au début de 1638, le P. Joseph communiquait à la Congrégation les rapports des missionnaires et en recevait des éloges pour la diligence de ces derniers et pour sa propre direction (3).

Comme missionnaires de cette période, nous signalerons le P. Augustin de Pontoise qui était, peut-être depuis le début, le préfet local ou custode, les Pères Cômes de Mantes et Hyppolite de Brou, qui laisseront un moment la mission durant la crise qui se prépare, pour y revenir ensuite, le P. Pascal de Troyes qui accompagna D'Aunay en France, en 1641, et revint ensuite à la mission, le frère Didace de Liesse qui retournera en France en 1652, après quinze ans passés en Acadie, ce qui porte son arrivée à l'année 1637, les frères

(1) Réf. Spada instantiam Patrum Jesuitarum Indiarum novae galliae missionariorum pro paramentis sacerdotalibus, pixidibus et imaginibus praecipua mysteria fidei catholicae et doctrinae christianae documenta referentibus, S. C. decretis alias editis inhaerens, praedictorum Patrum petitionem rejiciendam esse censuit, quia ab ea non habent literas patentes missionis. *Acta S. C. de Pr. Fide*, 16 mars 1638, vol. 13, f. 46 v.

(2) *Collect. S. C. de Pr. Fide*, 20 sept. 1638; cf. *ibid.*, 8 août 1671. Cf. Fish. *op. cit.*, p. 120.

(3) Havendo la S. C. di N. S. e questa S. C. inteso della relatione di V. R. il fruto che fanno li missionarii alla sua prefettura soggetti sicome n'hanno ricevuto gusto e contento particolare, cosi hanno molto lodato non meno la diligenza de ' Padri missionarii che la vigilanza di lei in sovrintendere alle dette missioni cosi bene. *Lettere S. C. de Pr. Fide*, 10 avril 1638, vol. 18. — *Acta..*, 27 mars 1637, f. 61, n. 28.

Digitized by Google

Vincent de Paris, Hyppolite de Magny, Jean-Louis de Paris, revenus en 1641 (1).

Nous regardons la mort du P. Joseph comme la plus grande épreuve pour l'Acadie, à cette époque. Malgré l'absence de Razilly, en dépit du « stupide partage », la mission et la colonie pouvaient continuer à progresser suivant l'heureuse impulsion du début. Même installé à Saint-Jean, Latour aurait peut-être reculé devant la révolte et la guerre civile. Une telle insolence à la barbe du préfet n'était pas sans entraîner des risques sérieux pour le téméraire. Celui-ci n'ignorait pas que Richelieu mettait au défi tous les ministres ou ambassadeurs d'Europe de *tirer la barbe* à ce capucin. Le Père Joseph disparaissant, les Capucins et le nouveau gouverneur perdaient leur plus sûr appui à la Cour.

En outre, la situation du P. Joseph au regard des missions étant unique et toute personnelle, la succession ouverte par sa mort amenait des complications inévitables et nécessitait un ajustement qui ne pouvait être que laborieux. Il fut même long et assez pénible, doublant ainsi d'une crise religieuse la crise politique que Latour s'apprêtait à déclancher.

P. CANDIDE.

(1) Tres inde remeare et desiderant et necessarium est ita fieri, P. Augustinus a Pontosa hucusque ibi praefectus, fr. Hippolitus de Magny, fr. Vincentius parisinus. Lettre du P. Honoré à Ingoli, 24 janvier 1642. Arch. Prop. *Lettere Antiche*, vol. 141, f. 9. *Ibid.*, *Acta...*, 1641, fol. 324.

(2) Brevis ac dilucida, *loc. cit.*

Digitized by Google

NICOLAS BONET

(† 1343)

TOURANGEAU, DOCTOR PROFICUUS O. M.

Au cours de mes recherches sur les scolastiques catalans, j'ai réuni un certain nombre de notes sur Fr. Nicolas Bonet que je pensais alors mettre en bonne place dans ma petite galerie. Mais j'ai dû examiner de près le problème, et j'ai trouvé que la nationalité catalane, attribuée à cet auteur par plusieurs, n'était point suffisamment établie. Alors j'ai pensé offrir mes notes tout de suite au public dans l'espoir qu'on s'en servira pour aboutir enfin à une étude définitive de ce célèbre scotiste du XIVe siècle.

Ceci dit pour expliquer le caractère un peu fragmentaire et l'enchaînement de notre étude d'avant-garde, et aussi pour préciser clairement l'objet que nous poursuivons qui n'est autre que de contribuer à l'histoire de la pensée franciscaine et de ses maîtres les plus remarquables.

I. — BIOGRAPHIE

La biographie de Fr. Nicolas Bonet, comme celle de beaucoup de nos personnages du XIIIe et du XIVe siècle, est pleine d'obscurités. Les chroniqueurs anciens, du reste, sont souvent pauvres sur ce sujet biographique, et les archives ne nous ont pas révélé tous leurs secrets.

Voici ce que nous savons du *Doctor Proficuus*.

Il paraît certain qu'il fut le disciple du B. Duns Scot, mort en 1308. La date de la naissance de Nicolas Bonet doit donc être placée aux environs de l'année 1280.

Où naquit-il ? En Sicile, d'après Jean de Saint-Antoine,

Digitized by Google

Alva y Astorga et Mongitore qui s'appuient sur Cagliola et Mauro (1). Sur Mongitore s'appuient plus tard G. M. Mira, Paquot et Mazzuchelli (2). Mais aucun n'apporte d'autres preuves de l'italianité de notre franciscain que son nom de *Bonnetti* qu'ils écrivent de cette façon, et que le fait qu'il occupa le siège épiscopal de Malte.

D'autres bibliographes, Hebrera, Nicolas Antonio, Fabricio et Torres Amat le considèrent comme de nationalité catalane (3). Certes nous pouvons citer des Bonet catalans : Fernand Bonet procureur royal (4) du XVe siècle, Antoine Bonet de Perpignan (5), le chartreux de la *Vallis Christi,* Nicolas Bonet (XVIIe siècle) et recemment l'archevêque de Tarragone, Bonet Zanuy. Hebrera jouit d'une certaine autorité pour avoir consulté apparemment les archives de la province franciscaine d'Aragon, et un ms, très tardif d'ailleurs, cité plus bas, le 558 de la bibliothèque Angélique de Rome, semble en faveur de la thèse catalane, bien qu'il ne soit pas très net sur l'époque de la vie de notre Nicolas Bonet (6).

Mais pour l'honneur de la vérité, nous devons confesser qu'aucune de ces preuves n'est convaincante. A notre avis, la thèse probable, c'est la thèse française. Cette thèse a pour elle en effet, une tradition qui remonte au quatorzième siècle et elle

(1) Fr. Joan de S. Antonio o. f. m. *Bibliotheca universa franciscana.* Madrid, 1739, II, 384; Fr. P. Alva et Astorga o. f. m. *Militia Seraphica pro Imm. Conc.* Louvain, 1663, col. 208 ; A. Mongitore, *Bibliot. Sicula.* Panormi, 1714, II, 87 ; Ph. Cagliola de Melita O. M. Conv. *Alma Siciliensis Ord. Min. Conv. S. Fr. Manifestationes novissimæ*... Venetiis, 1644, p. 186; E. Maurus dans *Messan.* chap. XXVIII, p. 261.

(2) G. M. Mira *Bibliografia siciliana ovvero gran Dizionario bibliografico delle opere edite e inedite antiche e moderne*... Palermo, 1875, I, p. 116 ; (Paquot) *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept Prov. des Pays-Bas*... Louvain, 1768, XI, p. 299 ; Mazzuchelli, *Gli scrittori d'Italia cio è Notizie e critiche intorno alle vite e agli scritti dei letterati italiani*... Brescia, 1762, II, pars III, p. 1596.

(3) Fr. J. A. Hebrera o. f. m. *Chronica Serafica de la santa Prov. de Aragon*... Zaragoza, 1703, I, p. 107 et 133 ; Nic. Antonius, *Bibl. Hispana vetus*, éd. Perez-Bayer. Madrid, 1788, 322. J. A. Fabricius. *Bibl. lat. mediæ et infimæ aetatis,* ed. Mansi. Florentiæ, 1858, V, 102 ; F. Torres Amat *Memorias para formar un diccionario de escritores catalanes.* Barcelona, 1836, p. 118.

(4) Cf. Nic. Ant. o. c., II, 210 ; Torres Amat o. c., p. 118 ; Latassa, *Escritores aragoneses.* Zaragoza, 1796, II, 77.

(5) Traducteur en français du *Ars bene moriendi* du Card. Bessarion. (Ms. 27 de la Bibl. de Perpignan : G. Hanel *Cat. libr. mss. qui in Biblioth. Galliæ, Helvetiæ, Belgii, Britanniæ, Hispaniarum, Lusitaniæ asservantur.* Leipzig, 1830, col. 384 et *Cat. Gén. des mss. des Bibl. Publ. de France. Départements,* vol. XIII, 84).

(6) H. Narducci. *Catal. cod. mss. praeter graecos et orientales qui in Bibliotheca Angelica olim S. Augustini de Urbe.* Rome, 1893, I, 243.

Digitized by Google

possède les appuis les plus sérieux. D'après cette opinion, Nicolas Bonet est originaire de Touraine (Indre et Loire) et fils du couvent de la ville de Tours. Telle est la pensée de Guillaume de Vorilong particulièrement bien placé pour connaître Nicolas Bonet. Tels sont les avis de Pelbart de Temesvar, Jean de Cologne, Maurice de Port, jusqu'à Marchant, Sbaraglia, Feret, Hurter, Bertoni, Pauwels (1) etc.

Je n'insiste pas sur le fait que le nom de Bonet est très commun en France à cette époque.

Je remarque seulement, preuve décisive, que la tradition des mss. est unanime. Le plus ancien ms. des œuvres de Nicolas Bonet. Erfurt 314, XIVe siècle, est absolument explicite à ce sujet :... « *Fr. Nycolai Boneti ord. min. de provincia Turone* (sic) *et de conventu Turonensi* ». De même le ms. 1569 de Prague qui est de 1423 et celui de Venise, 203, qui est de 1470, et celui de Saint-Omer, 327, qui est du début du XVIe siècle.

*
* *

De la carrière d'étudiant de Nicolas Bonet nous ne savons rien. G. Vorilong nous apprend qu'il a été un des auditeurs du Docteur Subtil (2), et c'est bien possible. Franciscain du début du XIVe siècle, au moment où la chaire du B. Duns Scot brillait de tant de gloire, Nicolas Bonet a pu se sentir attiré vers lui. La fidélité (relative) avec laquelle il suit les doctrines scotistes qu'il interprête avec une grande liberté, la tournure de ses écrits pleins d'acuité et de subtilité, les docteurs auxquels il décoche ses flèches ou qu'il exalte (sans les nommer), tout montre que l'auteur est au courant du milieu universitaire de Paris du premier quart du quatorzième siècle.

Et de Tours à Paris, il n'y a pas si loin ! Et le couvent du Cordeliers de Paris reçoit des étudiants de diverses provinces !

(1) Fr. G. Vorrillongus o. m. conv. *Super IV libr. Sententiarum*. Venetiis, Jac. de Leucho, 1496, f. 62va ; Fr. Pelbart de Themesvar o. f. m. *Aureum Sacræ Theologiæ Rosarium*... Brixiæ, 1590, II, f. 315vb ; Fr. Maurice de Porto o. f. m. dans les *Anotationes ad Theor. XXI* n. 15 de Duns Scot (*Opera omnia*. Paris, Vivès, 1891, V, 100). Joannis Coloniensis. *Quaest magistrales in divina subtilissimi Scoti volumina*... Bâle, 1510 f° 14 (qu. XXVI) ; H. Sbaraglia o. m. Conv. *Suppl. Castigatio in Script. Ord. Min.* Romæ, 1806, 552 (éd. Romæ, 1908, pars II, p. 269) ; P. Marchant, *Diction. historique ou Memoires critiques et littéraires*... La Haye, 1758, I, p. 118 ; P. Féret. *La Faculté de theol. de Paris et ses docteurs les plus célèbres*. Paris, 1896, III, 360-362 ; Hurter, *Nomenclator littterarius*, Oeniponte, 1906, II, 625, ; Fr. A. Bertoni o. f. m., *Le Bx. J. Duns Scot*. Levanto, 1917, p. 456 ; P. Pauwels. *L'Ordre franciscain et l'Immaculée Conception*. Malines, 1904, p. 89.

(2) Vorilongus, o. c., lib. II, dist. 3, f. 90vb.

Digitized by Google

Aussi voyons-nous, par exemple, Jean de Pouilly dans son *Quodlibet* III. *quaest.* VII (de 1310) (1) faire allusion à notre Bonet. Du moins c'est sans doute le nôtre qu'il vise dans sa thèse relative à la vision béatifique et il note la forte opposition que menait contre lui « un certain frère mineur du nom de Nicolas ».

D'autre part, si le *Tractatus de Conceptione B. M. V. jussu Clementis V ad modum dialogi* est authentique, il en résulte que Nicolas Bonet est à Paris entre 1305 et 1314, dates du pontificat de Clément V, et dates précisément où l'on discute si âprement le grand privilège de Marie, et par suite ce *Tractatus* serait antérieur à celui de Pierre Auréol qui est de 1314.

*
* *

Nous ne savons point quand Nicolas Bonet reçut les grades académiques. Sur toutes les listes de docteurs de Paris publiées par le Cardinal Fr. Ehrle et par Pelster figure cependant notre franciscain avec les titres de *Doctor Pacificus, Proficuus* et *Imaginativus* (2). Son intervention dans la brûlante question de la vision béatifique, au côté des meilleurs théologiens de son temps réunis chez les Trinitaires *(apud sanctum Maturinum)* à Paris par Philippe VI de Valois pour examiner la doctrine de Jean XXII, nous montre la haute réputation qu'avait vers 1333 notre docteur franciscain récemment nommé chapelain royal (3).

En 1338 il est désigné pour présider en qualité de Légat une ambassade pontificale auprès du Grand Khan de Tartarie. La bulle de Benoît XII qui institue cette ambassade et l'enrichit de grâces et de privilèges, est rédigée en termes singulièrement flatteurs pour les membres qui la composent : *Dilectis filiis Nicolao Boneti, sacræ Theologiæ Professori, Nicolao de Molano, Joanni de Florentia et Gregorio de Hungaria Ordinis Fratrum minorum. Votis zelantes... et attendentes quod divina clementia vobis thesaurum scientiæ contulit vosque multis virtu-*

(1) Bibl. Nat. Paris, ms. lat. 14565, début XIVe s., ff. 158va-160vb. Les *Replicationes* de Pouilly ibid, ff. 174-177. Ce Nicolas, frère mineur, ne fut pas fr. Nicolas de Lyre qui dans son *De visione divinæ essentiæ ab animabus sanctis* semble d'accord avec Pouilly. Cfr. à ce sujet l'*Hist. litt. de la France* XXXIV, 1915, 279.

(2) Franz Card. Ehrle S. J. *Die Ehrentitel der scholastichen Lehrer des Mittelalters* (Sitzungsberichte des Bayerischen Akad. der Wissenschaften, Philolog. und hist. Klasse Jahr. 1919, 9 Abh.). Munchen, 1919 ; P. Pelster S. J. *Die Ehrentitel der scholast. Lehrer* en *Theol. Quartalschrift*, 1922, 37-50.

(3) Cf. Denifle-Chatelain. o. c., II, 441 ; *Hist. litt. de la France* XXXIV, 391-630 ; *Diction. de Théol. Cath.* de Vacant-Mangenot. II, 657-695.

Digitized by Google

tibus edotavit, ita quod potestis proficere vobis per vitæ meritum et aliis per doctrinam... firma spe repromissa de vobis fiduciaque concepta, quod cum zelum habere vos asseratis ad praemissa (1).

L'ambassade se mit en route munie de lettres de recommandation. Nicolas Bonet y joua-t-il son rôle ? Oui, disent Cagliola et Sbaraglia. Non, d'après la chronique des XXIV Généraux d'après laquelle Nicolas Bonet *certis ex causis ad Curiam est reversus*. Ce serait Fr. Jean Marignolli de Florence qui aurait pris la conduite de l'ambassade (2).

Quatre ans plus tard, le siège épiscopal de Malte vint à vaquer. Clément VI y plaça Fr. Nicolas Bonet pour reconnaître les services et les mérites de notre franciscain. La bulle *Regimini universalis Ecclesiae* est du 27 novembre 1342 (3). Ce pontificat fut, hélas, de très courte durée quoique en disent les auteurs (4). Une année plus tard, le successeur de Fr. Nicolas Bonet, était nommé (5). Nous pouvons donc penser que notre auteur mourut vers la moitié de 1343, après une vie chargée d'études et d'œuvres apostoliques. Il semble bien impossible de le faire vivre jusqu'à l'année 1360 indiquée par Ulysse Chevalier.

II. — ŒUVRES LITTÉRAIRES

L'héritage littéraire de Fr. Nicolas Bonnet est vraiment riche et de bonne qualité. Dix opuscules au moins sont sortis de sa plume, la plupart de caractère philosophique. Malheureusement, tout n'est pas parvenu jusqu'à nous.

(1) Sur cette ambassade cfr. L. Waddingus o. f. m. *Annales Ord. min.* (Lyon 1625) III, 451-53 ; (éd. Romæ, 1733) VII, 214, 19 ; *Bull. Fr.* VII, n. 96-98 ; Nic. Glassberger, o. f. m., *Chronica* (*Anal. Franc.* Quaracchi, 1887, II, 178) ; Marc de Lisbonne, o. f. m., *Croniche* vers. Diofa Napoli, 1680, II, 480 ; R. Tossignano o. m. conv. *Hist. Seraph. Relig. lib. III.* Venetiis 1586, f. 240 ; M. Civezza, o. f. m., *Storia delle missioni Francescane.* Rome, 1859, III, 599-617 ; Grummer dans le *Kirchenlexicon* II², 1027-1029 ; G. Golubovich o. f. m., *Bibl. bibliogr. della F. Santa e dell' Oriente Francescano.* Quaracchi. 1923, IV, 257. Cfr. aussi le ms. 667 XIVe s. de Besançon (*Cat. gén. mss. Bibl. Publ. France. Départ.*, t. XXXII, 403).

(2) Ph. Cagliola (*o. c.*, p. 186) dit : *legatione felicissime naviterque functa, eius proclamantibus meritis...* tandis que, comme nous venons de dire, d'après la *Chronica XXIV Gen.*, Nicolas Bonet dut revenir en Avignon, *certis ex causis*, peu après son départ.

(3) *Bull. Franc.*, VI, 160.

(4) Cfr. R. Pirro, *Sicilia Sacra disquisitionibus et notitiis illustr...* éd. Mongitore-Amico. Panormi, 1733, II, 906 ; J. F. Abela, *Melita illustrata*, lib. III, p. 305 ; F. Haroldus o. f. m., *Epit. Annal. Ord. Min.* Romea, 1663, p. 776 et 791 ; Mazzuchelli Sbaraglia, etc. Le P. Hebrera (*o. c.*, p. 133) le fait mourir en 1352.

(5) C. Eubel, o. m. conv. *Hierarchia catholica medii Aevi.* Munster, 1913, I, 340.

Digitized by Google

I. POSTILLA IN GENESIM.

Reconnue par H. Willot, Wadding, Marchant et Le Long (1). Citée par G. Vorilong et Pelbart de Temesvar dès le XVe siècle (2). Quoiqu'en dise Mongitore s'appuyant sur Lelong (3), il ne paraît pas certain que la *Postilla* ait été imprimée à Venise, chez Oct. Scoto. 1505. Ou du moins Sbaraglia n'a jamais pu rencontrer cette édition, et nous n'avons pas été plus heureux que lui dans nos recherches. Cette œuvre doit être manuscrite, inédite, et même en cet état, elle est encore à trouver.

II. TRACTATUS DE CONCEPTIONE B. M. V. JUSSU CLEMENTIS V AD MODUM DIALOGI.

D'après Willot et Rod. Tossignano et Marraccio (4). Mentionné aussi par Bonaventure Baro, Wadding, Sbaraglia, Alva y Astorga, Jean de Saint-Antoine. Nous n'avons pu rencontrer aucun ms. de ce *Tractatus*.

III. TOPICA.

Signalé sans autre détail par quelques-uns de nos biographes.

IV. COMMENTARIA IN SENTENT. LIBROS.

Connu par Pelbart de Temesvar qui l'a eu entre les mains (5). Signalé par plusieurs bibliographes franciscains. Mongitore et Jean du Saint-Antoine disent que les *Commentaria* ont été imprimés à Venise avec la *Postilla in Genesim* (6). Nous n'en savons pas davantage.

V. QUAESTIONES DE ANIMA.

L'ancien catalogue des mss. de l'Université de Prague attribue à Nicolas Bonet le ms. 997. XVe s. qui contient ces *Quaestiones*. Voici quelques détails que nous tirons du catalogue de J. Truhlar : Prague, Bibl. Univ. n. 997. XVe siècle, 250 ff., 215 × 150 mm. — [Fol. 1 : Quæstiones de anima]. Inc : *Intendo congregare materiam concernentem animam hominis...* Expl. [f. 230 b] : ... *ita faceret quilibet philosophus consequenter*

(1) H. WILLOT. *Athenae orthod. sodal. francisc.* Leodii, 1578, 274 ; WADD. *Script.* éd. Romæ. 1906, 77 ; MARCHANT. *Diction. historique.* La Haye, 1758, I, 118 ; J. LE LONG, *Biblioth. Sacra*, Paris, 1723, II, 645.

(2) G. VORRILLONGUS, *o. c.*, ff. 121va et 129vb ; PELBART DE THEMESVAR, *o. c.*, II, f. 325vb.

(3) MONGITORE *Bibl. Sicula* II. 87 ; LE LONG *o.c.*, II, 645.

(4) WILLOT, *o. c.*, 274 ; TOSSIGNANO, *o. c.*, f. 240 ; H. MARRACCIO, *Bibl. Mariana*, Rome, 1648, I, 244.

(5) *Rosar Theol.* II, f. 315vb ; *in notulis super 3 sententiarum* quod si aliquis...

(6) *Bibl. Sicula* II, 87 ; JOAN. DE S. ANTONIO. *Bibl. Univ. Franc.* II, 384.

Digitized by Google

Et sic est finis (Cf. J. TRUHLAR *Catal. cod. mss. lat. Bibl. Publ. atque Universitatis Pragensis*. Pragæ 1905, I, 414).

Ces *Quaestiones de anima* ne se rapprochent d'aucune autre œuvre de notre auteur. Seule une étude du ms. et une comparaison avec les écrits similaires pourrait nous découvrir le nom de l'auteur avec certitude. Un bon catalogue d'*Initia* serait utile dans cette investigation.

VI. COMMENTARIUM IN ARISTOTELIS METAPH. LIB. IX.

L'authenticité de cet ouvrage est garantie par l'emploi qu'en firent les scolastiques de tous les temps (1) et par la tradition unanime des mss. Il fut imprimé deux fois : Barcelone, Pedro Miguel, 1493 et Venise, Oct. Scoto, 1505. La première édition dont parlent si peu exactement les anciens bibliographes (2), a été bien décrite par Hain, Proctor et Haebler (3).

La seconde ne parait pas avoir été décrite. Nous l'avons examinée à la bibliothèque des Jésuites de Louvain. C'est un vol. in-4^{c} de 134 ff. à 2 col. de 65 lignes ordinairement. Caractères gothiques. Sans titre. Fol. 1 r° :

Habes Nicholai Bonetti viri perspicacissimi quattuor /volumina : Metaphysicam videlicet naturalem phyloso/ phiam praedicamenta necnon theologiam naturalem in quibus /facile calle et perbrevi labore omnia fere scibilia compre/ henduntur. Recognita nuper per magnificum dominum /Laurentium venerium quondam clarissimi domini Marini/ divi Marci procuratorem dignissimi una cum annota /tionibus in margine quas Laurentius idem ex Aver/ roy Scoto Thoma et aliis doctoribus collegit. Jacobi philippi de pellibus nigris troiani : in laudem Bonetti nuper a ma /gnifico domino Laurentio Venerio in lucem editi Dialogus/ Quis liber hic ?...

Vient ensuite un compliment de Tibère de Bazaleriis à l'éditeur de la dédicace et de celui-ci au doge de Venise Léonard Lauredano (fol. 1 v°).

Le Commentaire de notre scotiste remplit les ff. 2ra, 44ra et est divisé en IX livres et 43 chap. (I, 6 ; II, 7 ; III, 8 ; IV. 2 ;

(1) VORILONG o. c., f. 10vb ; MASTRIUS DE MEDULLA B. BELLUTI DE CATANA *Philosophiæ ad mentem Scoti Cursus integer*. Venetiis, 1727 ; G. ZERBUS VERONENSIS. *In Quaestion. Metaphys. Comm.* Bononiæ, 1482, lib. I, qu. XIII ad secundum.

(2) G. M. MIRA, *Bibliogr. Siciliana*... Palermo 1875, I, 116 ; MONGITORE o. c., II, 87.

(3) HAIN n. 3580; PROCTOR, *An index in the British Museum with supplem.* London, 1898-1906, n. 9549 ; K. HAEBLER. *Bibliogr. ibérica del siglo XV* La Haya, 1903, n. 72.

Digitized by Google

V, 7 ; VI, 6 ; VII, 3 ; VIII. 2 ; IX, 2). F. 2ra : *Metaphysice liber primus. Caput primum in quo metaphysicam asserit primam ordine doctrine probatque de termino equivoco et analogo non posse haberi scientiam. Omnes homines immo omnes nature intellectuales cum naturaliter... Explicit : libris partialibus est contenta.* Suit une *Tabula totius metaphysice Bonetti.*

Colophon (f. 133vb) : *Et ita finis imponitur huic theologie naturali Nicolai Bonetti doctoris perspicacissimi et consequenter toti operi ejus quod fuit exactum Venetiis mandato et expensis heredum quondam nobilis viri domini Octaviani Scoti civis Modoetiensis. Per Bonetum Locatellum Bergomensem presbyterum. Anno a saluberrimo partu virgineo quinto et quingentesimo supra millesimum Quinto idus octobres.* Suit au f. 134r le registre des cahiers et la marque de l'imprimeur.

De cet ouvrage nous connaissons les mss. suivants :

a) Assise, Bibl. Comm. (anciennes archives du Couv. saint François) 4°, XVe s. (1427) copie faite par Jean de Costa, frère mineur de la Prov. de Bourgogne. Ce ms. cité par Sbaraglia ne se trouve plus à Assise. M. le prof. Pennacchi l'a recherché en vain sur ma demande.

b) Durham. Bibl. Chapitre n. 139 [c. IV, 22], XVe siècle. : *Nicolai Boneti Ordinis Fratris (sic) Minorum Metaphysica lib X* (1) *: Omnes homines* ... (Communication due à M. N. D. Hugues).

c) Erfurt. Bibl. Amplon. n. 314, 4°, du XIVe siècle, 314 ff. à 2 col. et de trois mains. FF. 1-77v : *Nicolai Boneti commentarius in Arist. libr. metaphysicorum : Omnes homines ... Explicit : ens in quantum ens. Explicit metaphysica fr. Nycolai Boneti ord. min. de provincia Turone et de conventu Turonensi.* W. SCHUM. *Beschreibens Verzeichnis der Amplon. Handsch. Sammlung zu Erfurt.* Berlin, 1887, p. 217. (Communication de M. le Directeur de).

d) Mont-Cassin (Abbaye) Italie. Ms. n. 336.

e) Münich, Bayerische Staats. Bibl. n. 18788, XVe siècle, 8°, 158 ff. diverses mains. Relié et deux fermoirs. Appartenait autrefois au monastère de Tegernsee. Index en tête, du XVIe siècle. — Ff. 1r-137v : *metaphysica Boneti. Incipit metaphysica magistri Nycolai Bonetii* (en rouge) : *Omnes homines... Explicit : et sufficiat pro tota ista Metaphisica. Explicit metaphysica reverendi magistri Nicolai Boneti ordinis minorum fratrum*

(1) Cfr. MONTFAUCON, o. c.

Digitized by Google

que est resolutoria modi loquendi quem habet subtilis doctor magister scilicet Johannes de Scotia. Deo gratias. [czc. tausent mälen]. *Amen.* Les mots entre [] sont biffés. Une autre main a rempli les ff. 138r-145v d'un index alphabétique de matières en deux rubriques sous les titres : « De Bonet », « De Antonio » [André O. M. ?].

Sur ce ms. cfr. *A. F. H.* XIII, 1920, 80 ; [C. HALM, F. KEINZ, G. MEYER, G. THOMAS] *Cat. cod. lat. Bibl. Reg. Monac.* Monachii 1878, I, III, 210.

f) Münich, n. 26867, 8°, pap., 211 ff. à 2 col., du XVe s. Reliure cuir brun foncé restaurée en 1922 avec deux fermoirs. Ecriture de mains diverses. Appartenait *Ad augustinenses Pat.* (Passau) (f. 1r). Ff. 1r-81r : *Metaphysica Nicolai Boneti. Metafisica noua Boneti sequens modum Scoti vel m(etafisi)ca Francisci de maironis* (en rouge) : *Omnes homines... Explicit : quod est ens in quantum ens etc. etc. etc. Tabula* et à la fin (f. 82rb) : *Et sic est finis per me fratrem Oswaldum Falk tunc temporis studens in W. anno 1469 non potui habere requiem nisi ut viderem finem, ergo referamus gratitudines ne fiemus sompnulentes. f. O. Indenburg f.*

(Cf. [C. HALM. G. MEYER] *Catal. cod. lat. Bibl. Reg. Monac.* Monachii 1881, II, IV, 222. Communication de M. le Conservateur des mss. de Münich).

G) Oxford. Bodley Bibl. Cod. Canonicianae misc. n. 327, 4° min., 134 ff. XVe s. (1431) *Metaphysica magistri Nicolai Boneti, Omnes homines... Explicit : pro tota ista metaphysica. Amen. Explicit metaphysica reverendi magistri Bonetti.* (Cfr. H. O. COXE. *Catal. cod. mss. Bibl. Bodleianae. Pars III : Cod. Graceos et lat. Canonicia nos.* Oxonii, 1854, p. 686).

h) Padoue, Bibl. Anton., Scaff. XXII, n. 504, XVe s., 167 ff. parch. 220 × 150 mm. à 2 col. *Comm. in libr. metaph. et Phys. : Omnes homines...* (Cfr. A. M. Josa O. M. CON. *I codici mss. della Bibl. Anton. di Padova.* Padova, 1886, p. 59].

i) Paris, Bibl. Nat. lat. n. 6678, XIVe s. [Colbert]. 210 × 140 mm. 188 ff. parch. Initiales bleues et rouges. Ecriture d'une seule main, non divisée en colonnes. Reliure en cuir, avec armoiries royales sur les plats extérieurs. Ff. 2r-106v : *Primus liber* [en rouge] : *Omnes homines..Explicit quod est ens in quantum ens etc. Deo gratias. Explicit metaphysica bonneti.* [Cfr. DENIFLE ET CHATELAIN *Chart.* II, 429-439 : *Cat. mss. Bibl. Reg.* Parisiis, 1744, IV, 267].

j) Paris. Bibl. Nat. lat. n. 14716, XVe s., 338 ff. pap. 295 ×

Digitized by Google

210 mm., provenant de Saint-Victor. Ecriture diverse à 2 col. (exceptés les ff. 257r-271v) de 47 lignes. Reliure cartons avec armoiries de l'abbaye. Il y a quelques feuillets en parchemin. (ff. 237, 244, 245, 252). Sur les ff. 297ra-337vb de longs extraits de la *Metaphysica* de Bonet : *Metaphysica boneti que scribitur usque ad sextum librum dempte... qui juxta liber in folio non consuto cum isto tribus codicibus incipit. /Intellectuales cum sive desiderium...* (Cfr B. DE MONTFAUCON *Bibl. biblioth. mss. nova.* Paris, 1739, II, 1370).

k) Prague. Bibl. Univ. n. 1569, XVe siècle (1423), 274 ff. 220 × 155 mm. à 2 col. *Materia Scotica per totum* on lit sur les couvertures. -- Ff. 1ra-68ra : *Omnes homines...Explicit : dicitur de trascendentibus...* Pas complet. (Cfr. J. TRUHLAR *o. c.*, I, 581).

l) Rome, Bibl. Angel. n. 558, [F. 3. 10] XVe siècle 90 ff., 340 × 240 mm., pap., à 2 col. Ff. 1-68 : *Nicolai Boneti Hispani ord. Min. circa a. 1480 Comm. in Metaph. Aristot : Omnes homines...* X *Explicit metaphysica famosissimi nec non splendidissimi sacre theologie professoris magistri Boneti.* Cfr. H. NARDUCCI *Catal.Cod. mss., praeter graecos et orientales in Bibl. Angelica olim S. Augustini de Urbe.* Romæ, 1893, I, 243).

m) Saint-Omer, Bibl. Comm. n. 237, f°, pap. à 2 col., lettre cursive du début XVIe siècle, remplie d'abréviations. Relié basane, titre frappé, provenance abbaye Saint-Bertin.— [*Comm. in Arist. Metaph.*] : *Omnes homines... Explicit: quod est ens in quantum ens. Explicit : Metaphysica doctoris magistri Nicolai Boneti ord. fratrum minorum provinciae Turoniae et comitatus* (!) *Turonensis. Amen.* Cfr. *Cat. Gen. Mss. Bibl. Publ. Départ.* Paris, 1861, 4°, III, 122 ; G. HANEL *o. c.*, col. 266). Communication du chan. Delomotte, févr. 1925.

n) Tolède. Bibl. S. Jean des Rois, II, 21, XVe siècle, 4°. Cité par Jean de S. Antonio et Sbaraglia.

o) Venise, Bibl. Naz. Marciana, lat. n. 202 (Z. L. CCCIV) B., 109 ff. à 2 cols. 4°, XVe s. *Metaphys. Boneti. Omnes homines... Explicit metaph. Bonetti ord. min. Frater Bernardinus de Mevaneo scripsit ejusdem ordinis 1468.* (Cfr. J. VALENTINELLI *Bibl. ms. ad S. Marci Venetiarum.* Venetiis, 1871, IV, 149 ; (ZANETTI) *Latina et Italica D. Marci Bibl. Cod. Mss.* Venetiis, 1741, p. 133).

VII. IN LIBROS PHYSICORUM ARISTOTELIS COMMENTARIA SEU PHILOSOPHIA NATURALIS LIB. VIII.

Cette œuvre mentionnée par G. Vorilong, Rodolphe de

Digitized by Google

Tossignano et François de Gonzaga (1) est imprimée avec la *Metaphysica,* dans l'édition de Venise, 1505 ff. 45va-76v et divisée en VIII livres et 31 chapitres (I, 4 ; II, 8 ; III, 3 ; IV, 2 ; V, 4 ; VI, 3 ; VIII, 4). Nous connaissons de la même œuvre cinq manuscrits :

a) Padoue, ms. décrit ci-dessus (A. M. Josa, o. c., p. 59).

b) Paris, Bibl. Nat. lat. n. 6678, XIIe s. ff. 126v-186v : *Incipit physica fratris Nicolai Bonety ordinis fratrum minorum... Explicit : idem ubi et in hoc terminatur octavus liber philosophie naturalis.* Suivent deux pages de table.

c) Prague, Bibl. Univ. ms. 1569, ff. 203a-271a : *Ejusdem Philosophia naturalis : Quoniam autem sciendi... Explicit : Et in hoc terminatur liber Philos. natur. reuer. mag. et doctoris fr. Nicolai Boneti ord. fr. min. de provincia Turonie completus a. d. 1423 die 21 junii Erphordie.*

d) Venise Bibl. Naz. Marc. n. 203 [Z. L. CCCIII] B, parch., 259 ff, 280 × 196 mm. lettre à 2 cols du XVe s. (1469-1470). Ff. 1-109 : *Philosophia naturalis lib. VIII : Quoniam autem...* En tête une table. (Cf. Valentinelli *o. c.*, IV, 150 ; [Zanetti] *o. c.*, p. 132-133).

e) Le ms. qui se trouvait jadis à la *Bibl. XII Apostolorum* (Rome), relevé par Sbaraglia, ne s'y trouve plus d'après les recherches qu'y a bien voulu faire mon confrère et compatriote le P. Pou, o. m.

VIII. Comm. in x libros priores Praedicamentorum Aristotelis.

Edité avec la *Metaphysica* et *Physica* à Venise 1505, ff. 77va-90vb, en 10 chapitres. Il est cité par Mastrius-Belluti (2). Mss. connus :

a) Cracovie, Bibl. Univ. Jagell. n. 1468 [CC, VIII, 41] pap., à 2 cols et 2 parties à foliotation spéciale. Ecritures diverses du XVe-XVIe s. La partie Bonet est de 1468. Ff. 1ra, 18ra : *Quoniam autem secundum ordinem... Explicit : non occurrit. Et in hoc terminatur tractatus de habitu, et denarii decem predicamentorum et generum primorum. Et sic est finis.* (Cfr. W. Wislocki. *Catal. Cod. Mss. Bibl. Univ. Jagell. Cracov.* Cracovie. 1877-1881, p. 638-39. Communication due à M. A. Birkenmajer, bibliothécaire).

(1) Vorilong o. c, f. 90vb ; Tossignano, o. m. con. *Hist. Seraph. Relig. lib. III.* Venetiis, 1586 ; F. Gonzaga o. f. m. *De Origine seraph. Relig. lib. III.* Romæ. 1587, p. 88 (éd. Venetiis, 1603, I, 87).

(2) B. Mastrius — B. Belluti, *Philosophia ad mentem Scoti...* éd. cit. p. 10.

Digitized by Google

b) Erfurt, ms. 314, XIVe siècle, ff. 78-108 : *Ejusdem commentarius in X libros priores praedicamentorum Aristotelis : Quoniam autem secundum ... Explicit : et in hoc terminatur tractatus de habitu et dinarius decem predicamentorum et generum primorum* (sic). *Explicit : predicamenta reverendi mag. fr. Nicolai Boneti ord. fr. minor. sacre theologie doctoris de provincia Turonie scripta per me (!)*

c) Paris, Bibl. Nat. lat. n. 6678, XIVe siècle, ff. 106^v suiv. : *Quoniam autem secundum ordinem...*

d) Prague, ms. 1569, ff. 165^a-203^b : [*Ejusdem Comm. in X libr. priores Prœdic. Arist.*] : *Quoniam autem... Expl.: et in hoc terminatur tractatus de habitu et denarius liber X predicamentorum vel priorum generum.* (Cfr. TRUHLAR, *o. c.*, I, 581-82.)

e) Saint-Omer, n. 237, début XVIe siècle, ff. 1-22 ut supra.

f) Tarragone (Catalogne) Bibl. Prov. n. 111 XVe siècle (1466-1467), pap., 297 × 217 mm,, 100 ff. à 2 cols. Provient du monastère de Sainte-Croix. — [Ff. 76-100 Tractatus X praedicam.] *Explicit tractatus X predicamentorum a magistro nicholo bonetj editus cujus anima requiescat in paradissi gloria. Amen. Et fuit scriptus per me martinum anglés. Anno a nativitate dni. millessimo quadragesimo* (sic) *sexegessimo septimo X 4 mensis octobris.* (Communication de M. l'abbé J. Bofarull, conservateur du Musée Archiépiscopal de Tarragone).

IX. THEOLOGIA NATURALIS.

Guillaume de Vorilong connait cet ouvrage (1). Imprimé à Venise, 1505, avec les œuvres précédentes ff. 91va-133^v. Elle contient VII livres et 39 chap. (I, 9 ; II, 8 ; III, 4 ; IV, 5 ; V, 4 ; VI, 5 ; VII, 4). Voici les mss. que nous en connaissons :

a) Cracovie, n. 1468, ff. 1ra-67rb : *Primus liber. Motor immobilis simpliciter primus... Explicit : ad proprietates affirmativas accedamus. Et in hoc terminatur 2us liber nostro teologie.* Manquent, donc, les livres III-VII. Dans les ff. 67^v-68^v se contiennent, peut-être, des parties négligée par le copiste. Cfr. WISLOCKI, *o. c.*, p. 361.

b) Erfurt. Amplon. 314, XIVe s., ff. 109-179 : *Ejusdem teologia naturalis : Motor immobilis... Explicit : et in eo frui in eternum. Et sic est finis. Explicit theologia Boneti. Deo gr.*

c) Oxford. Merton College, n. CXCIX, 4° min. 123 ff., parch., XVe s. manu Brown. — Ff. 1-123. *Theol. Nat. lib. VII : Motor immobilis...* (Cfr. MONTFAUCON, *o. c.*, I, 661 ;

(1) Vorilong, o. c., fol. 41 va.

Digitized by Google

H. O. COXE *Catal. cod. mss. qui in Collegiis aulisque. Oxon. hodie asservantur*. Oxoniæ, 1852, I, 78).

d) Prague. n. 1569, ff. 76a-164b : *Nicolai Boneti Theologia : Motor immobilis... Explicit : et in eo frui in æternum. Explicit theologia tradita a reuer. mag. Nicolao Boneti ord. fratr. minorum de provincia Thuronie.* (Cfr. TRUHLAR, *o. c.*, I, 581).

e) Saint-Omer, n. 237, ff. 159-232. *Boneti Theologia Naturalis. Motor... Explicit : habebit conditiones. Explicit naturalis theologia egregii fratris Nicolai Boneti, ordinis fratrum minorum cujus anima requiescat in pace. Amen.*

f) Venise n. 203, ff. 113-259 : *Theol. Nat. lib. VII Doctor (!) immobilis... Explicit : Explicit liber. Theol. natur. qui continet septem libros partiales seu minores secundum magistrum Nicolaum Bonetum...* (Cfr. VALENTINELLI *o. c.*, IV, 150 ; [ZANETTI] *o. c.*, 132.

X. FORMALITATES IN VIA SCOTI.

L'authenticité de cette œuvre est douteuse. L'*incipit* est commun avec celui des *Formalitates* d'un autre scotiste Fr. Antoine Andrès O. M. du XIVe siècle.

Il est certain que Mastrius (1) a connu les *Formalitates*, et que les éditions les attribuent à Bonet. Mais nous n'en avons pas d'autre ms. que celui de Cracovie qui est du XVIe siècle et qui est certainement une copie de l'imprimé. Dès lors, nous n'avons pas de témoignage positif de la paternité de Bonet, et le problème se pose de savoir de quel auteur sont en réalité les *Formalitates* éditées sous son nom.

Il y a deux éditions, affirme-t-on. La première, sans indication de lieu ni d'imprimeur, a été vue par Jean de Saint-Antoine au couvent franciscain de Mérida (Espagne) sous la cote C. n. 90 et Sbaraglia en a vu un autre exemplaire à la bibliotèque Santa Croce de Florence (2). N'y a-t-il pas confusion ? N'était-ce pas là des exemplaires incomplets, et sans titre ? Aucun bibliographe moderne ne connait cette édition.

L'autre édition, postérieure, est celle de Venise, faite par les soins de Simon de Luere et Bernardino de Choris de Crémone 1489. in 4° (3). Certains auteurs ont changé les chiffres par erreur et mis 1498.

(1) MASTRUIS. *Instit-logicales* pars I. tract I. cap. V. en 61. éd. cit. p. 87.

(2) JEAN DE SAINT-ANTOINE. *o. c.*, I, 241 ; SBARAGLIA. *o. c.*, Roma 1806, p. 553. Jean de Saint-Antoine attribue cet ouvrage à un autre Bonet, qui, d'après certains auteurs s'appellerait Jean et aurait vécu vers la moitié du XVe siècle. Il s'agit évidemment d'une confusion qui part de Willot, Possevin et Heindreich.

(3) HAIN. n. 12051.

Digitized by Google

Le ms. unique des *Formalitates* que nous connaissons est celui de Cracovie, n. 2713 [gg. IV, 10] pap., 4° 168 ff., début XVIe s. Ff. 63-111 : *Formalitates Boneti secumdum viam doctoris subtilis feliciter incipiunt. Ens in quamtum ens manifestum est...Explicit : et sic est in proposito de distinctione et separatione etc. Expliciunt formalitates Boneti secundum viam Scoti qui vocatus doctor subtilis. Per Petrum de Obosnyky anno domini MCCCCCV.* « Sur la marge supérieure du f. 63, on lit : *Bonetus fuit doctor subtilis in via Scoti qui fecit predicamenta et metaphysicam. Ergo iste libellus est introductorius in eius metaphisicam et alios libros Scoti* ». Cfr. WISLOCKI, *o. c.*, p. 638-39 ; Communication due à M. A. Birkenmajer, bibliothécaire.

III. — INFLUENCES ET DOCTRINES

La production littéraire de Bonet, copieuse et de bon aloi, n'est jamais restée inaperçue. Le nom de cet auteur a toujours été respecté ; on l'a placé dans les premiers rangs des docteurs franciscains du XIVe siècle. Nombreux sont ceux qui se sont largement inspirés de lui ou l'ont loué chaleureusement : Jean de Colonia, Zerbus de Verona, Nicolas d'Orbelles entre autres (1). Aquarius l'appelle *vir gravissimus* ; Tibérius Bazalerius : *vir in subtilitate nulli secundus*; Foxal : *Sublissimus logicus et maximus metaphysica*; Maraccio : *Vir tum doctrina tum pietate suo tempore maxime illustris* (2).

Des écrits de Bonet, de sa Métaphysique surtout, on fit au XVe siècle d'amples résumés. Sbaraglia cite l'œuvre d'un anonyme franciscain d'Evora (Portugal) de 1416 intitulée *Spiraculum Francisci Mayronis* ; cette œuvre est un vrai manuel de philosophie scotiste où sont mises largement à contribution les idées de notre *Doctor Proficuus*. Un ms., au dire de Sbaraglia, en était conservé à Assise. Sans doute était-ce le même texte que celui qui est conservé à la Bodléienne (Canonici 389) XVe siècle, dont voici le titre : *Liber distinctionum cum declarationibus terminorum theologicorum ac scientie*

(1) JOAN. COLONIENSIS. *Quaest. Magistrales iu divina subtilissimi Scoti volumina...* Bâle 1540, f. 14 ; ZERBUS VERONENSIS, *In Quaest. Metaph. Comm.* Bononiæ 1482 lib. I, qu. XIII, ad secundum.

(2) FRANC. MATTHIAE GIBONIS AQUARII OP. *Dilucidationes in XII lib. primæ philosophiæ Arist.* Romæ 1584. lib. I, diluc. 5. ; J. ANGLICI FOXAL OFM. *De primis et secundis intentionibus juxta mentem Joan. Scoti...* Venise 1505, [f. 2 v] ; H. MARRACCIO *Bibl. Mariana*, Romæ 1648. I, 244.

Digitized by Google

naturali ad usum Scotizantium vel formalizantium ab anonimo quodam ex Boneto, Francisco de Mayronis aliisque compilatus : Aperta sunt prata et apparuerunt herbe... Abel ab dicit habitudinem... Explicit : discipulis missus in unitate vivit et regnat...

L'auteur nous apprend qu'il est un ancien étudiant de Bologne où il composa son œuvre pendant les grandes vacances de 1516, *in collegio Hispanorum* (1).

Plus tard Jean Foxal l'Anglais composa son excellent traité *De primis et secundis intentionibus* suivant les idées de Nicolas Bonet et des autres docteurs scotistes (2).

Nous avons encore un résumé de la même Métaphysique écrit par un frère mineur alsacien du nom de Henri, et parvenu jusqu'à nous dans trois mss. :

1. Cracovie, Bibl. Univ. 2060 (BB. XI, 10) XVe s. 117 ff. + 9 parch. — Ff. 44^v-59^v : *Cum omnis notitia... Explicit : singula singulis, etc. Explicit excerptum quoddam fratris Nicholai Boneti ord. fratrum minorum super metaphisica quod frater Henricus de provincia Argentinensi collegit.* (Dr. W. WISLOCKI, o. c., p. 500).

2. Münich, Bayerische Staates. Bibl. n. 5961 8° pap. 121 ff., XVe s. (1441-1442) écrit par *frater Helmold Arendorp de provincia Saxonie de custodia Bremensi in Luneborch.* /Notes sur le copiste dans les ff. 26^vb41^ra, 45ra, 59rb, 61rb, 81rb, 88ra, 98ra, 119vb/. Vers la fin (f. 121^v) on lit : *Item iste liber pertinet fratri Johanni Petri de conventu Monacensi quem procuravit in Saxonia de elemosina benefactorum suorum anno domini milessimo cccclxxvj in via quam ivit in Angliam.* Ff.89ra-94rb : *Cum omnis notitia preexigat... Explicit : reddendo similia singulis. Explicit tractatus declamatorius terminorum metaphysicalium extractus de metaphysica Boneti ordinis minorum Quod frater Helmoldus Arendorp.* (Cfr. [C. HALM, G. THOMAS, G. MEYER] *Catal. cod. lat. Bibl. Reg. monac.* Monachii 1873 I, III, 59).

3. Berlin 975 [Theol. qu. 32] XVe s., 257 ff., pap. 18/19 × 11/12 à 2 cols. — Ff. 174 b, 175 a : *Cum omnis notitia preexigat.* [Cfr. V. ROSE, *Verzeichniss der lat. Handschrift. K. Bibl. zu Berlin.* Berlin, 1905 II, III, 1235 ; apt. HAIN, n. 989].

* * *

Après l'influence, la doctrine.

(1) (Cfr. H. O. COXE *Cat. cod. mss, Bibl. Bodleianae. Pars III : Cod Graecos et atinos Canonicianos. Oxonii*, 1854, p. 726).

(2) JOAN. FOXAL ANGLICI. o. c.

Digitized by Google

Nous rappelons ici que notre intention n'est point d'exposer pleinement cette doctrine. Ce dessein nous entraînerait trop loin et au delà de nos forces et de nos goûts. Notre étude est plutôt une simple introduction à des recherches plus vastes relatives à la philosophie française du XIVe siècle.

Une lecture superficielle de l'œuvre imprimée de Nicolas Bonet nous fait déjà constater l'acuité d'esprit et l'éclectisme de cet auteur franciscain. Ses raisonnements, divisions et distinctions exigent, en effet, une lecture attentive, et un entendement versé dans la gymnastique propre à la scolastique décadente. Son éclectisme se manifeste sans cesse. Les autorités sont toujours citées à chaque page : le Stagirite qu'il appelle l'Achille des philosophes (fol. 21vb, 22vb etc.) et son commentateur Averroës. Il nomme Platon, Démocrite, Algazel. Mais les *philosophi moderni,* objet de sa critique ou de son adhésion, il ne les cite jamais directement ou explicitement. Les formules : *quidam, alii, a quibusdam, nonnulli, dicta aliquorum* reviennent constamment sous sa plume ; Bonet vise ainsi les singularités doctrinales si fréquentes au début du XIVe siècle. Et le plus curieux, c'est que ceux qui reçoivent ses coups, ce ne sont pas généralement les adversaires du Docteur Subtil, son maître préféré, mais bien ses propres confrères, voire ses condisciples. Par exemple il reproche à François de Mayronnes d'avoir dit que le nombre est *quaedam entitas existens extra animam,* alors qu'il n'est qu'un *praedicamentum absolutum* (fol. 81va). Pierre Auriol est très souvent pris à partie : *quidam filius cujusdam* (15vb, 18va, 31rb, 41va, etc.) Le maître lui-même, Duns Scot, ne rencontre pas toujours une docilité et une adhésion aveugle : dans la question de la divisibilité du continu, par exemple, Bonet se sépare du docteur Subtil et des péripatéticiens, pour suivre Démocrite. Contre Scot il soutient que l'*habitus theologicus est speculativus* (f. 93va), que le *numerus non est quaedam quantitas discreta* (f. 81vb) ; il revendique pour Aristote la *positio formalitatum,* laquelle *ortum habuit non in Scotia nec in Francia, sed magis in Graecia apud Athenas in scholis Aristotelis qui verbo et scripto eam docuit* (fol. 22vb).

Ceci n'empêche pas notre franciscain Nicolas Bonet de se croire obligé de suivre *vestigia primogenitorum meorum et secundum principia communia modernis philosophis et antiquis... salva tamen reverentia sanctorum doctorum in quibus nihil est temerarie asserendum, sed probabiliter ex principiis naturalibus et nobis et philosophis communibus procedendum est...* (fol. 91ra).

Digitized by Google

*
* *

Après ces quelques indications, disons un mot de la célèbre et extravagante opinion qui porte le nom de notre Nicolas Bonet. Par Bonétisme, on entend l'opinion d'après laquelle les paroles de Jésus à Marie : *Mulier, ecce filius tuus*, et à saint Jean : *Ecce mater tua*, auraient eu une vertu transubstantive. C'est-à-dire : par elles le disciple préféré serait devenu réellement le fils naturel de la Sainte Vierge, et celle-ci la mère naturelle de l'apôtre Jean.

Autant que nous le sachions, le premier qui se dressa contre une nouveauté si étrange fut le fameux dominicain catalan Fr. Nicolas Aymeric. Son *Tractatus contra hæreticaliter asserentes B. Ioannem Evangelistum fuisse B. M. V. filium naturalem* fut écrit en 1395 et dédié à l'inquisiteur de Carcassone Bonet Litelli. Nous le possédons dans le ms. lat 3171. fol. 104-107 de la bibliothèque nationale de Paris (ms. du XIV-XVe siècle). L'inquisiteur aragonais ne cite pas le nom du théologien novateur. Il nous apprend seulement que l'opinion a été prêchée pour la première fois à Rome devant Urbain V († 1370) par un maître en théologie de l'Ordre des Frères Mineurs, suivant le témoignage du cardinal d'Ostie (Guillaume Sudre, mort en 1373) et qu'elle a été présentée depuis peu en Avignon « en ma présence par un autre maître franciscain évêque de Pergame » (1).

Nicolas Aymeric combat cette théorie pour diverses raisons, mais il ne souffle mot ni de décision pontificale, ni de Nicolas Bonet.

Le fait que Guillaume de Vorilong (2) O. M. ait ressuscité cette idée bonétiste à Rome en 1460 laisse bien à penser qu'il n'y eut pas sur le sujet de décision pontificale, et nous savons ce trait de la vie de Vorilong par son contradicteur dans la question du sang du Christ, le P. Dominique de Dominicis. O. P. évêque de Brescia, mort en 1478 et auteur d'un traité inédit (3) : *Quaestio de relationibus et necessitatibus fundamenti earum.*

(1) Fr. Mateo de Agaciis, évêque de Pergamo. Fol. CVIra : ... *qui.., post prandium fuit per magistros sic durius affrontatus ut fuerit passus quod non poterat deffensare sed ibidem per dominum Papam fortiter reprehensus de eius mandatos coactus est revocari...* Sur ce Fr. mineur cf. C. Eubel O. M. Conv. *Hierarchia Cath. Medii Aevi*. Munster, 1913, I, 396.

(2) Sur ce franciscain cfr. F. Pelster S. J. *Wilhelm von Vorillon* en *Franziskanische Studien* VIII, 1921, 48-66.

(3) Sur ce dominicain. cfr. Quétif-Echard I, 825, et le *Commentariolus* de Fr.

Digitized by Google

Deux prédicateurs franciscains anonymes firent écho à cette controverse dans leurs sermons du Vendredi-Saint 1466 à Cambrai, à la vive surprise et au scandale des auditeurs. Les autorités compétentes, le vicaire général Gilles Charlier (1), obligèrent l'un des deux frères à lire une déclaration du haut de la chaire *non ad revocandum quia non asseruerat, sed... ut tolleret errorem aut dubietatem,* comme s'exprime le même Charlier dans sa *Sportula* (fol. 325). Le Frère reconnut l'imprudence de sa conduite ; il se disculpa en prétendant qu'il avait mentionné la controverse à cause de l'actualité que lui avait donnée récemment Vorilong, et qu'il avait fait étalage d'érudition.

Cette explication ne termina pas l'affaire. Gilles Charlier exposa dans un long écrit les raisons pour lesquelles il regardait la transsubstantiation de Jean l'Evangéliste comme une nouveauté, une erreur et un scandale. Et il joignit à ses raisonnements l'autorité de différents docteurs, ses anciens disciples qui se rangeaient à son point de vue par une déclaration rédigée en latin élégant et fort louangeur pour le vicaire général, Jean Tinctor, chanoine de Tournai et professeur de Cologne (2),

Juan de Augustinis o. f. m. en tête de son *Tractatus de dignitate episcopali.* Possevin intitule la réfutation de Vorilong *De Filiatione Johannis Evangelistæ* (Cave, *Script. Eccles.* app. 120 ; Marchant, o. c., p. 119). Je crois qu'il s'agit en fait de la *Quæstio de relationibus et necessitate fundamenti earum* inédite que nous conserve le ms. lat. 12390 de la Bibl. Nat. de Paris (s. XV) Quant à son *Tractatus de Sanguine Christi* nous avons une éd. de Venecia, Pedro Fine, 1557 (C. Oudin *Comm. de Script. Eccles antiquis...* Lipsiæ 1722, III, 2570) et elle se trouve dans le même ms. 12390. Suivant Echard il y en avait un autre exemplaire en la bibliothèque archiépiscopale de Cambrai. Cet exemplaire est aujourd'hui perdu.

(1) Il lut les sentences à la Sorbonne en 1417 et prit part au concile de Bâle. Cf. Oudin. o. c. III. 2550-54. P. Féret *L'Univ. de Paris et les Docteurs plus célèbres,* IV, 309-313 ; *Kirchenlexicon* Freiburg im Breisgau. 1884³, III, 89-91 ; Hoefer, *Nouv. Biogr. Gén.* Paris, 1855, IX, 939 ; J. F. von Schulte, *Die Gesch. der Quellen und Litt. des Canonischen Rechts.* Stuttgart, 1877, II, 363. Œuvres : *Comm. in Sententiarum* mss. 958-959 s. XV. Bibl. Mazarine, et 778 Troyes (*Cat. Gén. mss. Bibl. Publ. Départ.* Paris, 1855, 4°, II, 321). Sur son intervention au concile de Bâle cfr. mss. 806, s. XV (1433) de l'Université d'Erlangen (J. C. Irmischer *Handsch-Katalog der. K. Univ. Bibl. zu Erlangen.* Frankfurt a M. Erlangen. 1852, p. 212-213), le ms. 634, ff. 79-128, de Berlin, et A. II, 34 de Bâle etc. Cf. Hardouin VIII, 1759-1824 ; Héfélé VII 514.

(2) Sur Jean Tinctor (Verwers) cfr. Val Andreas *Bibl. Belgica.* Louvain, 1643, p. 571-72 ; (Paquot) *Mémoires pour servir à l'Hist. litt. des dix-sept Prov. des Pays-Bas,* Louvain, 1767, X, 35 ; F. P. Foppens. *Bibl. Belgica* Bruxellis. 1739, pars II, p. 741. Nous possédons de lui quelques ouvrages dans les mss. 151, XVI s. de Saint-Omer : *Comm. in Sent.* ; ibid. n. 162, XV s. : *Expositio super Divum Thomam* et n. 295, XV s : *Tract. de miraculis* (*Cat. Gén. Mss. Bibl. Publ. Départ,* Paris, 1861, 4°, III, 82, 87, 197) ; le n. 841-842, XV s. de l'Université d'Erlangen (J. C. Jamischer o. c. p. 218), le F., VI, 21 de Bâle et le 606 de Middlehill

Digitized by Google

Jean d'Ecoute (Eechoutius, van Eeckoute) d'Enghien († 2471) trésorier de Saint-Pierre de Lille (1), le dominicain André Boucker (Carnifex) prieur de Douai (2), et enfin le recteur de l'Université de Paris, Pierre de Vaucelle (3).

Grâce à l'insertion par Charlier de toutes ces opinions et à leur impression dans un incunable (4), nous pouvons aujourd'hui suivre non sans intérêt l'évolution d'une de ces étranges controverses dont fut prodigue la scolastique décadente.

Nous ne voulons point entrer ici dans l'examen des raisons offertes de part et d'autre. Mais qu'il nous soit permis de donner notre avis sur cette question : la théorie transsubstantioniste est-elle bien de Nicolas Bonet ?

Nous n'avons pu trouver la moindre trace, la plus petite allusion à cette théorie dans les œuvres imprimées de notre franciscain. Les deux premiers contradicteurs de cette théorie, Nicolas Aymeric (XIVe siècle) et Dominique de Dominicis (XVe siècle) ne donnent point le nom de Bonet comme celui de

(Worcester) etc. Son avis sur la doctrine bonetiste se trouve dans la *Sporta* de Charlier ff. 225v-231v.

(1) Sur Jean van Eckhoute d'Enghien, cfr. MARCHANT o. c., I, 199 ; V. ANDREAS o. c., p. 498 (PAQUOT) o. c., 298-300 ; SANDERUS *Bibl. Belg. mss.* II, 169 etc. De son ouvrage sur Bonet, édité dans la *Sportula* en deux fragments (ff. 258v-264v et ff. 265v-275v), on conservait deux mss. à l'époque de Valère André ; celui qu'il relève au Parc (Louvain) est le même qui contient l'ensemble des *Sporta et Sportula* de Charlier ; ils sont aujourd'hui à la Bibl. Royale de Belgique ci-dessous signalés. D'autres écrits du même auteur sont dans les mss. 108 de Lille (LE GLAY, *Catal. descript. des mss. Bibl. Lille.* Lille, 1848, p. 66-67 ; *Cat. Gén. mss. Bibl. Publ. France. Départ.* XXVI, 92) et ms. 242 (233) de Valenciennes (*Cat. gén. mss...* XXV, 297-298).

(2) Cfr. QUÉTIF ECHARD o. c., I, 865-66 ; FABRICIUS *Bibl. lat. med. avi*, p. 240 ; *Biogr. Nationale* Bruxelles, 1868, p. 777-78. D'après Possevin, le traité sur Bonet qu'on conservait ms. dans la Cathédrale de Cambrai, s'intitulait : « *Rationes contra transubstantiationem corporis Joannis Evangelistæ in corpus Christi quam* BOVETUS et MAROIUS *factam volebant per verba Christi. in cruce pendentis : Mulier ecce filius tuus. Jo. XIX, 26* ». Le titre diffère un peu et il semble qu'il n'est pas le même que celui que Charlier imprima dans sa *Sporta* (f. 264v).

(3) Sur Pierre de Vaucelle cfr. BULÆUS. *Hist Univ. Paris.* Paris 1670, V, 914 Quoique Charlier ne transcrive la réponse de Vaucelle, il est évident que ce dernier se rallia à son point de vue (cfr. ff. 223v-224v de la *Sporta*).

(4) Nous avons vu cet incunable à la Bibl. Royale de Belgique sous la cote B 1393. Cfr. la description dans HAIN-COPINGER n. 21513 et dans M. F. CAMPBELL. *Annales de la typographie néerlandaise au XVe siècle.* La Haye, 1874-1890, p. 111, n. 398. La *Sporta* se trouve aussi dans le ms. 414, XVd siècle, de Cambrai. *Cat. gén. mss. Bibl. Publ. France. Départ.* XVII, 154 et 1337 (1009) XVd siècle (autographe) Bibl. Mazarine (A. MOLINIER *Catal. MSS. Bibl. Publ. Maz.* Paris, 1886, II, 18-81). A la Bibl. Royale de Belgique se trouvent ensemble la *Sporta* et la *Sportula* dans les mss. 2642 (11527-49) et 2643 (11492-11513) XVd siècle (J. VAN DES GHEYN S. J. *Catal. mss. Bibl. Roy. Belgique* Bruxelles, 1904, IV, 77-81).

Digitized by Google

l'auteur de cette cette étrangeté. Bien plus, Aymeric semble exclure Bonet en affirmant que le premier qui soutint cette théorie fut un docteur franciscain du temps du pape Urbain V mort en 1370. Or Bonet mourut en 1343. D'autre part Dominicis ne dit rien de précis de l'inventeur *(quidam magister)* de la théorie, sinon qu'il s'appuyait sur l'autorité de François de Mayronnes.

Reste Gilles Charlier. Il est certain qu'il attribue formellement au *magister acutus abstractionum,* et au *doctor proficuus* la paternité de la théorie transsubstantioniste relative à saint Jean. Mais ses disciples n'ont pas tous la même assurance.

L'attribution du « Bonétisme » à Nicolas Bonet repose donc, en dernière analyse, sur le témoignage de Gilles Charlier. Et c'est là un témoignage assez tardif puisque ce vénérable ecclésiastique mourut en 1472.

Aussi croyons-nous bien exagéré et sans fondement tout ce brio avec lequel Charlier attaque ces théories étranges prêtées à Nicolas Bonet, ces *evasiones frivolas*, comme dit Jean d'Ecoute. Nous n'y voyons à la vérité, comme le faisait déjà le prédicateur franciscain de Cambrai en 1468 et Jean Tinctor à la même époque, qu'un « prurit dialectique », un de ces exercices scolastiques si en faveur en ce temps-là, mais certes assez peu louables.

A vrai dire, la question était très connexe avec les notions de « relation » et l'on débatait âprement le point de savoir quel est le fondement substantiel de la « relation » au début du XIVe siècle. Nicolas Bonet s'étend lui-même très longuement sur la *dependentia relationis a termino.* Rien d'étrange donc si les auteurs de la malencontreuse théorie ont pensé trouver dans Bonet les subtilités nécessaires à leurs vaines disputes. De là, à les attribuer à Bonet, il n'y a qu'un pas. On l'a franchi à la fin du XVe siècle.

Mais il n'en reste pas moins « grossier » d'attribuer la théorie de la transsubstantiation de saint Jean à notre maître scotiste Nicolas Bonet. Elle ne se trouve pas dans ses œuvres. Elle est indigne de lui. *Tanti viri ingenio illam minime dignare judico* (1), disait déjà Jean Tinctor, l'ami de Charlier.

P. MARTIN DE BARCELONE. O. F. M. CAP.

Louvain, fête de saint Bonaventure 1925.

(1) *Sportula.* fol. 228 v°.

Digitized by Google

UNE MISSION ARCHÉOLOGIQUE EN ABYSSINIE

Le séjour des armées françaises en Orient pendant la guerre et depuis a été l'occasion de fructueux travaux archéologiques. A la demande de l'Institut de France, les généraux commandants donnèrent une vigoureuee impulsion à toute une série de fouilles qui ont ramené au jour de véritables trésors et souvent, la direction des fouilles fut confiée aux aumôniers anciens missionnaires.

Ce fut le cas en Thrace où le Général Charpy désigna pour diriger les fouilles le R. P. Bernardin de Saint-Pons, des Capucins de la Province de Toulouse.

Pendant dix mois, l'aumônier François Azaïs, qui est en religion le P. Bernardin, s'acquitta de son mieux, avec la plus grande conscience, d'une tâche très dure. Les résultats en furent heureux et le Général Charpy, accompagné du P. Bernardin, put remettre au Louvre sept caisses d'objets recueillis, la plupart de grande valeur scientifique.

Le Conservateur, M. Pottier, en témoigna la plus vive reconnaissance et, puisque le P. Bernardin était missionnaire en Abyssinie, émit dès ce moment le vœu d'utiliser sa connaissance d'un pays plein de mystères et jusqu'ici à peu près fermé aux investigations archéologiques.

A sa demande le R^me^ P. Général donna l'autorisation nécessaire au P. Bernardin ; l'Académie des Inscriptions et belles-lettres décida de s'intéresser vivement aux travaux qui allaient être entrepris et le Directeur de l'Ecole nationale des Langues orientales vivantes, M. Boyer, mit son personnel de linguistes et d'explorateurs en relations avec le P. Bernardin.

A sa demande encore le P. Bernardin reçut les palmes académiques et l'Institut d'Ethnographie, la Société de linguistique, la Société de Géographie, voulurent l'inscrire au nombre de leurs membres.

Le but était d'étudier quatre points précis de la province de Harar : un escalier monumental conduisant à une grotte à flanc

Digitized by Google

de rocher ; quatre villes antiques dont les murailles de trois mètres d'épaisseur montent en forme de spirale jusqu'au sommet d'une colline ; une vieille mosquée ; une grotte naturelle. Le Père ne devait éxécuter que des fouilles superficielles, prendre des photographies et vues cinématographiques, repérer exactement les lieux et préparer ainsi une mission de grande envergure qui suivait. Un questionnaire lui était remis, relatif aux langues du pays qu'occupe la mission des capucins français, aux us et coutumes des habitants et à divers autres sujets d'intérêt scientifique.

Confiant surtout dans l'appui et l'aide que devaient lui donner ses confrères, le P. Bernardin écrivit à Monseigneur Jarosseau, l'apôtre intrépide et savant de ces régions, puis, après avoir achevé ses préparatifs, quitta la France dans les premiers jours de février 1922 pour Djibouti et Harar.

En route, il devait passer par le Caire, et, à la demande de notre Ministère des affaires étrangères, prendre contact avec l'Institut d'archéologie française, de manière à rattacher sa mission aux œuvres de cet Institut. Rien de plus logique du reste puisque depuis la plus haute antiquité, les destinées des Egyptiens et des Ethiopiens ont eu les plus étroits rapports et se sont même confondues.

A Harar, Mgr Jarosseau réservait au Père un accueil tout fraternel et mit à sa disposition deux compagnons très sûrs, bons chrétiens, qui devaient lui servir de guides.

Le Père se rendit alors à Abdis-Abeba, capitale de l'Ethiopie, où le Ministre de France le présenta au prince régent Taffari. Celui-ci entendit avec un vif plaisir la lecture des lettres que lui adressaient les plus grandes Sociétés savantes françaises. Flatté des hauts sentiments qui lui étaient exprimés, convaincu de l'utilité pour son propre pays de recherches archéologiques qui établiraient l'antiquité de ses gloires, feraient connaître les triomphes de ses luttes séculaires contre le Mahométisme et, depuis les temps les plus reculés, contre tant d'ennemis divers, le prince accorda les plus amples autorisations. Il donna une lettre, munie de son sceau, qui recommandait le Père Bernardin à toutes les autorités abyssines et prescrivit à un chef catholique de l'accompagner partout, de le faire aider dans son œuvre et d'aplanir toutes les difficultés.

De retour à Harar, le P. Bernardin acheva de préparer sa caravane et en compagnie de M. Chambard, le zélé secrétaire que l'école nationale des langues orientales vivantes lui avait adjoint, il quitta Mgr Jarosseau le 24 aôut.

Digitized by Google

Une première expédition de soixante-dix jours commençait, pendant laquelle nos explorateurs devaient parcourir plus de mille kilomètres à mulet ou à pied. dans un pays montagneux tantôt surplombant des abîmes effrayants, tantôt escaladant des rochers à pic, tantôt dans des montagnes de 3000 mètres d'altitude, tantôt dans le bled désertique.

Glanons quelques faits ou impressions dans le journal de voyage que nous avons sous les yeux.

De Harar nos voyageurs gagnent Djigdjiga et à l'ouest sur la montagne qui domine cette ville, reconnaissent une antique construction « *Barentou* » (anciens galla) où se retrouve la marque de trois civilisations successives, Galla, Somali et Abyssine.

Le premier septembre, ils arrivaient à Tchenassen qui fut le boulevard de la nation abyssine chrétienne lors de l'invasion de Grane le mahométan. Le nègus Atié Zarié Yacob avait fait de cette ville la capitale de son empire quand Grane l'attaqua et commença par la ruine de cette cité, la terrible dévastation qu'il fit subir à toute l'Abyssinie.

La ville était une puissante forteresse construite sur une petite montagne dressée au milieu de la plaine, îlot à l'écart de l'ensemble d'un massif montagneux. Sans doute ne faut-il pas attribuer à la main de l'homme la disposition merveilleuse des blocs de granit qui donnent l'impression d'avoir été amenés là à dessein. Cependant de nombreux pans de murailles, d'une puissance étonnante relient ces blocs et donnent encore l'idée de ce que devait être une forteresse Abyssine en ce temps là. Certains blocs sont percés de meurtrières et, à côté, creusées dans le roc se trouvent de véritables guérites, abris des observateurs. Murailles, blocs et ruines couvrent le plateau qui couronne la montagne et sont d'un effet saisissant ; ils suggèrent en même temps l'idée de tout ce que des fouilles systématiques et suivies pourraient mettre au jour de souvenirs intéressants

Le pays devait être très peuplé, car à une heure à peu près de Tchenassen, se trouvent les ruines d'une autre antique cité, Derbiga, qui couvrait une superficie de huit kilomètres carrés, quatre kilomètres sur deux.

A l'intérieur d'une enceinte de murailles écroulées subsistent les ruines des maisons et on en compte une cinquantaine dont les murs sont encore debout. La construction en est excellente et, faite sans ciment, marque un art déjà avancé. Mais l'effondrement des maisons empêche de découvrir toute trace d'un style quelconque et les matériaux amoncelés recouvrent tous les

Digitized by Google

objets qui ont pu échapper à la dévastation musulmane. Tout au plus trouve-t-on quelques fragments de poterie ancienne et très dure ; des fouilles ultérieures pourront seules déterminer l'époque à laquelle appartient la construction de cette ville.

En fait de monuments, on ne découvre que les ruines d'une mosquée qui fut peut-être la Grande Mosquée de Grane, la première qu'il ait construite. La tradition du pays assure que cette mosquée fut bâtie, selon le principe du conquérant musulman, sur les ruines de l'église abyssine, totalement rasée. Le plan de la mosquée est encore assez apparent. Elle était entourée d'une double muraille d'enceinte. A l'intérieur se voient les restes de trois rangées de colonnes construites en pierre, sans ciment. Les colonnes de la première rangée étaient parallélipipédiques ; celles de la seconde et de la troisième, cylindriques et avaient un mètre cinquante de diamètre. Chaque rangée comptait cinq colonnes ; aujourd'hui six colonnes seulement sont encore debout.

A quelque distance de la grande mosquée, s'en trouve une autre plus petite et de la même époque, semble-t-il. Les indigènes Somali et Galla y ont conservé le culte musulman, aussi est-elle encore relativement en bon état. On y voit de superbes fenêtres, dont l'arc est orné d'un artistique dessin moulé en ciment.

De Tchenassen et Derbiga, la caravane revient vers l'ouest, à travers le pays de Ghirri et le cinq septembre arrive à la vieille mosquée de Nour-Abdoche. Les restes en sont considérables : les murailles revêtues de ciment sont presque intactes. Les corniches en pierre qui courent autour du faîte de la mosquée sont elles-mêmes assez bien conservées. Mais le toit est effondré et a malheureusement enseveli les colonnes. Il en reste deux, cylindriques, tout à fait remarquables par leurs heureuses proportions et leur construction soignée. Au dessus du mirhab, à droite, on lit encore une inscription en caractères arabes de vingt-cinq centimètres de hauteur. On sait que l'écriture arabe est souvent un motif très riche de décoration et ici cette inscription est du plus bel effet.

En continuant sa route, la caravane rencontra le onze septembre, dans le pays d'Argobba, deux mausolées anciens, bien conservés grâce au culte dont les entourent chrétiens et musulmans, mais antérieurs à la conquête de Grane et à la domination musulmane. Puis le treize, en descendant au sud d'Harar, ce sont les restes d'Amareyti, dans le pays de Midaga Lola. Ancienne ville, très étendue, elle fut rasée par les

Digitized by Google

musulmans, comme Derbiga. Il ne reste pas un seul pan de mur debout. Les fondations sont seules visibles et, de-ci de-là, des amas de pierres taillées. A deux heures de marche, au Nord-Est d'Amareyti, c'est encore les ruines d'une mosquée construite sur l'emplacement d'une église abyssine au centre d'une ville dévastée. Ces détails donnent une idée de la ruine qu'apporta, en ce pays comme en tant d'autres, l'invasion musulmane.

Chemin faisant, nos explorateurs notaient leurs observations aux points de vue géologique, botanique et zoologique ; recueillant une ample moisson de fossiles et, constituant un herbier de plantes, la plupart médicinales, particulières à ce pays tropical et une précieuce collection de coléoptères, de papillons et d'insectes rares. En même temps ils notaient les traditions et légendes de ces pays qu'aucun européen n'avait encore parcourus et formaient un trésor d'observations qu'ils devaient mettre à profit pour une étude plus approfondie du pays dans les expéditions suivantes.

Le deux octobre, ils arrivaient à Goro Lafto, grotte naturelle d'un accès très difficile, au sein de rochers escarpés. Elle est composée de trois étages superposés et pour arriver au premier étage, une ascension assez périlleuse est nécessaire. Jadis habitée, peut-être par des Troglodytes, cette grotte a gardé les traces du séjour de l'homme et, vingt ans auparavant, le P. Bernardin l'avait déjà examinée en partie. Cette fois-ci, il en reprit l'examen détaillé avec ses compagnons. Munis de lampes à acétylènes, ils purent l'explorer dans toutes ses parties.

Le premier étage est constitué d'une grande pièce, servant de cuisine comme le montre le noir de fumée qui recouvre la voûte faite d'une pierre d'un seul tenant. A gauche de l'entrée, une profonde excavation dans le roc servait de foyer. Le deuxième étage est formé lui aussi d'une seule chambre oblongue mais le troisième est divisé en trois pièces, très vastes et très élevées. On y relève la trace de nombreux foyers, montrant qu'une grande quantité de gens ont dû vivre là, comme le prouve également la pierre polie des passages entre les chambres.

Mais l'exploration la plus sensationnelle devait être celle du grand escalier cyclopéen et de la grotte où il conduit. Dans le pays des Ania, à quatre journées de Goro Lafto, un cirque de rochers tombant à pic entoure la falaise où se trouvent escalier et grotte. L'ensemble produit déjà une impression très vive. Un chemin taillé dans la falaise amène au pied de l'escalier ; haut de quarante mètres, il surplombe un abîme profond. Pour

Digitized by Google

parer à tout danger, le Père fit d'abord placer des appuis faits de branches tout le long de l'escalier, puis, le onze octobre, entreprit l'escalade avec ses compagnons.

Bientôt ils atteignent la grotte et il leur semble en découvrir la voûte, mais ce n'est qu'un vaste palier en bois de fer recouvert de terre rapportée et qui réunit les deux parois rocheuses. La voûte elle-même n'est qu'à quinze mètres plus haut.

Là s'ouvrent dans le roc trois galeries étroites qui forment un ensemble compliqué. La galerie du centre par exemple conduit à un nouvel escalier naturel qui tourne dans la roche et conduit à une autre galerie prenant jour sur le ciel par deux hautes cheminées naturelles. Nul objet, nul indice n'a permis à cette première inspection de découvrir l'origine de cet ensemble inouï. Nul doute cependant qu'il n'ait été longuement habité, comme le prouve le poli des marches de l'escalier et des parois des galeries à hauteur de la main.

Pour arracher leur mystère à ces lieux, il faudrait des travaux importants, fouilles à entreprendre, issues à découvrir, toutes choses qui exigent l'emploi de moyens spéciaux, sans compter les moyens de préservation qui seraient nécessaires pour parer à tout danger. Du moins nos explorateurs purent-ils se munir d'une documentation photographique abondante.

Le lendemain devait les dédommager un peu de la pauvreté des trouvailles de la veille. Ils découvrirent, dans le même massif montagneux, toute une série de dolmens et de tumuli très anciens. Un seul dolmen est complet et intact ; deux autres de même style, situés tout près, sont en partie écroûlés et recouverts de monticules de terre. Ces dolmens semblent bien avoir même origine et font contraste avec les tumuli.

Deux de ceux-ci, de forme circulaire, sont entourés de murailles en petit appareil d'un travail achevé, tout différent du travail grossier des pierres dolméniques. L'un a vingt-cinq mètres de circonférence, l'autre quarante mètres et est couronné d'une seconde petite enceinte recouverte d'un dôme de terre. Là encore des fouilles méthodiques, dont on pourrait espérer les plus heureux résultats, seraient à susciter. Elles ne devraient pas manquer d'apporter des éclaircissements sur l'histoire de l'Abyssinie et peut-être même ouvrir des horizons nouveaux sur la diffusion dans le monde des constructions dolméniques

De là nos explorateurs regagnaient Harar, ayant traversé les pays de tribus qui n'avaient jamais vu d'européen, tribus des Ghi, des Djasso, des Babilé, des Gadeboussis, des Ala, des Ania, des Aoulia, des Nolé etc. Ils rapportaient une ample documen-

Digitized by Google

tation photographique, plus de 500 clichés, des plans et des cartes qui devaient corriger nombre d'erreurs commises par des explorateurs ignorant la langue et traçant des lignes parfois à l'aventure, parfois sur de simples ouï-dire ; enfin, ils avaient relevé l'emplacement d'une quantité de ruines importantes et insoupçonnées.

Après une quinzaine de jours de repos, ils partaient vers le Tcherchen, à l'ouest et au nord-ouest de Harar. Expédition qui devait être moins mouvementée, dans un pays moins accidenté et où l'on utiliserait, comme centre des travaux, surtout les stations de la mission catholique.

Le dix-neuf novembre, ils étaient à la station de Sourré, où ils pensaient trouver un dolmen. Quelle ne fut pas leur surprise de trouver une véritable nécropole, couvrant le sommet et les deux versants d'une montagne très boisée. Les pierres des dolmens étaient à demi cachées sous les ronces et les broussailles, les murs enfoncés dans des détritus de bois et dans la terre. On mit aussitôt quatorze indigènes à l'ouvrage afin de dégager les dolmens de tout ce qui empêchait de les distinguer nettement et ainsi dix-sept dolmens vinrent s'ajouter dans la documentation des explorateurs à ceux qu'ils avaient trouvé au pays des Ania. Des photographies de chaque mégalithe sur plusieurs faces furent prises et les plans relevés.

Ces dolmens sont, comme ceux que nous connaissons en France, formés de trois énormes dalles ; deux sont verticales parfois assez inclinées et supportent la troisième. Sous celle-ci se voient très nettement les traces de la chambre mortuaire. Mais on ne retrouve pas là, comme chez les Ania, de tumuli de terre et d'encerclements de pierres limitant l'étendue plus ou moins vaste du tertre.

Cette nécropole est unique. Les indigènes la regardent comme un reste des âges les plus reculés et, de fait, rien de pareil n'existe chez les peuples plus récents de ce pays. Car il est un autre genre de nécropoles, formées de tombeaux dilimités par un cercle plus ou moins grand de gros cailloux. Au centre une pierre de plus grande dimension indique la place qu'occupe la dépouille mortelle du défunt. Les cailloux qui forment le cercle indiquent les ennemis que le mort a tués au combat.

Prés de Sourré, à Tchelenko, on trouva une pierre portant cinq lignes d'inscription sur chaque face d'écriture probablement sabéenne. La trouvaille était heureuse car elle était désirée : l'éminent conservateur des musées du Louvre, M. Pottier, pensait en effet qu'il y avait quelque relation entre les pierres

Digitized by Google

sabéennes découvertes en Arabie au pays de Saba et celles que l'on pourrait trouver en Abyssinie.

A une journée de là, dans une autre station de la mission, Lafto, on trouva de même, après plusieurs jours de recherches soutenues, d'autres pierres portant des inscriptions en caractères identiques. Elles furent estampées et photographiées, mais laissées à leur place à la garde des missionnaires, non sans que l'on eut signalé au Ras Taffari l'intérêt qu'il y aurait à mettre en lieu sûr ces précieux vestiges du passé.

Autour de Lafto demeurent les ruines de plusieurs villes, probablement abyssines et l'une, Bio, garde un magnifique dolmen, perdu dans les broussailles à l'intérieur des murs. C'était le vingt-cinquième que l'on découvrait depuis le commencement de la campagne. A Bio encore sont les ruines superbes d'un palais aux murs bien construits et cimentés, dont des fouilles ultérieures peuvent seules indiquer toute l'importance et la date de construction.

Enfin à Durbi, près Dobbo, ce sont encore les ruines d'une ville, où l'on trouva trois pierres couvertes de caractères bizarres dont l'inscription fut relevée et à Dobbo même, cinq dolmens, une mosquée de Grane et les ruines d'une ville. Puis à Hessa, une série de tombeaux dont les stèles portent des inscriptions ou des dessins symboliques, le tout faisant penser à certains sépultures égyptiennes : à Watchou, des tombeaux semblables et deux grands tumuli de pierre couronnant le sommet d'une montagne: à Mata Lentche, deux autres tumuli.

Ainsi la campagne d'exploration se terminait par des découvertes qui justifiaient l'intérêt qu'y avaient attaché les plus grands corps scientifiques de France. Ces découvertes tendaient à montrer les rapports de ces vestiges des temps anciens au pays Abyssini avec ceux que l'on trouve en Arabie, en Asie Mineure, en Egypte et peut-être même avec les tumuli des pays balkaniques, particulièrement de la Thrace.

Dans un article de l'*Illustration* (30 mai 1925), M. Pottier tire en ces termes la conclusion de cette première expédition : Il s'agissait d'éclairer « le passé glorieux de ce pays si ancien, où tour à tour les pharaons d'Egypte, les Romains, les Arabes, les Portugais et les Italiens ont essayé d'implanter leur domination, sans pouvoir entamer le fonds national éthiopien, dont la vitalité résista à toutes les invasions et s'épanouit encore aujourd'hui avec une vigueur invincible... La présence des dolmens en Abyssinie est un fait nouveau de grand intérêt. On sait que la civilisation *mégalithique*, c'est-à-dire celle dont l'ar-

Digitized by Google

chitecture emploie de grandes pierres pour les constructions funéraires, embrasse une très vaste étendue et pose une énigme fort embarrassante aux historiens : comment expliquer que ces monuments d'un type uniforme se rencontrent en France, en Angleterre, dans l'Allemagne du Nord, (et non dans l'Allemagne du Sud), au Danemark et en Suède, en Espagne et en Portugal, dans l'Afrique du Nord, en Syrie, en Crimée, au Csucase et jusqve dans l'Inde ? On ne peut pas attribuer au hasard ou à des coïncidences la parenté de ces monuments entre eux, car ils ont toujours la même destination de sépulture et on trouve dans le sol qu'ils recouvrent un mobilier funéraire sensiblement pareil. D'ailleurs, les populations actuelles avoisinant ces doimens ont le sentiment que ces monuments d'un passé qui n'est pas le leur n'ont pu être construits que pour servir de demeure aux morts ; aussi les entourent-elles d'un respect profond et font brûler à certains jours de l'année de l'encens au pieds de ces tables mortuaires. On a renoncé à l'hypothèse d'un même peuple qui aurait construit tous ces tombeaux et aurait occupé l'aire immense où ils sont parsemés, ou qui, par migrations successives, aurait parcouru ces contrées si diverses. Mais que mettre à la place et quelle cause attribuer à cette unité de construction si particulière chez des races différentes ? Le problème reste à l'étude...

En ce qui concerne l'Afrique, de nombreux dolmens avaient été signalés dans l'Algérie et au Maroc, en Tunisie et en Tripolitaine ; mais ils manquent presque totalement dans la vallée du Nil et ils sont peu nombreux au Soudan. Il est donc curieux de les voir frisonner en Ethiopie ; c'est le point le plus méridional qu'ils aient atteint de ce côté. La question de date sera aussi à examiner, car si l'on peut rattacher les dolmens de France à la période néolithique et au premiers temps du bronze (second millénalre avant J.-C.), il s'en faut que l'on puisse assigner une date uniforme à tous les types de cette architecture...

Intéressantes aussi inscriptions gravées sur des stèles de pierre qui indiquent également l'emplacement de tombeaux. Les unes rappellent l'arabe le plus ancien, dit coufique primitif, œuvre de scribes indigènes sans doute convertis à l'islamisme et mêlant leur idiome national à celui des conquérants, ce qui en rend la lecture souvent difficile ; d'autres sont du coufique régulier, antérieur à la fin du douzième siècle de notre ère ».

(A suivre). P J.

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE

La petite voie d'enfance spirituelle, d'après la vie et les écrits de la bienheureuse Thérèse de l'Enfant-Jésus, par le R. P. MARTIN. Carmel de Lisieux, in-8 de 132 pages.

Le pauvre berceau de la bienheureuse Thérèse de l'Enfant-Jésus chez la Petite Rose et le Grand Moïse à Semallé (Orne). Nouveaux témoignages historiques. Mamers, Gabriel Enault, 1924, brochure de 24 p.

Portrait descriptif de la bienheureuse Thérèse de l'Enfant-Jésus par V. LAHAYE, Lisieux, Morière, 1923, in-8 de 4 pages.

Les trois écrits ci-dessus désignés nous parviennent d'endroits divers. Ils se rejoignent par le sujet qu'ils traitent, quoique de différente façon.

I. Le premier est, à notre humble avis, la meilleure exposition, et la synthèse la plus parfaite de la spiritualité de la petite sainte de Lisieux. Le R. P. Martin étudie la voie d'enfance spirituelle : petitesse, faiblesse, amour, abandon, zèle, simplicité, petite voie qui fait de la sainte une remarquable disciple de saint Jean de la Croix, et par lui de saint Bonaventure et des Victorins.

Puisque le R. Père est un théologien mystique, nous aurions même aimé qu'il montrât la parenté étroite qui existe entre cette « petite voie », et les théories lumineuses du saint docteur carme.

De même, pour contenter notre curiosité spirituelle, nous permettre de vérifier la justesse de ses développements, et nous autoriser à approfondir davantage la spiritualité de la sainte, nous aurions voulu relire à la fin de la brochure, en appendice, un des deux rapports insérés dans la *Summarium super virtutes* de Rome, 1920, et condensant à merveille la théorie de l'enfance spirituelle.

II. *Le pauvre berceau* a pour auteur le R. P. Léon Royer, oblat de Marie Immaculée, qui a eu le privilège de voir la petite Thérèse pendant qu'elle était encore une enfant en maillot. On devine avec quel amour il raconte ses souvenirs, et nous décrit ce dont il fut l'heureux témoin. Le bon curé du pays, M. Turbout, dit un jour de l'enfant : « Si petite Thérèse marche sur les traces de sa patronne, elle deviendra une grande sainte ». Elle l'est devenue.

Le pauvre berceau est en même temps une mise au point et un redressement du folklore qui s'établit déjà autour de notre sainte, et une protestation tacite contre certaines affirmations fantastiques du P. Carbonnel. De fait, si la vie au Carmel de sœur Thérèse est jusqu'ici bien étudiée, quoique présentée sous un jour très incomplet, sa vie dans le monde et son caractère naturel sont présentés sous des couleurs fausses. La petite figure

Digitized by Google

mièvre qu'on nous offre ne correspond point au caractère de la réalité : caractère entier, riche, plein d'étoffe, très sensible certes, mais aussi tout à l'emporte-pièce.

III. *Le portrait descriptif,* de M. V. Lahaye, président de la société historique de Lisieux, nous parait différer de la figure conventionnelle aujourd'hui si répandue, et nous ramener aux photographies qui courent de ci de là, sous le manteau... « Le front légèrement bombé, le nez court, » la bouche presque grande, le menton assez large et arrondi, tandis que » les joues, sans être creuses, comprenaient des pommettes un peu proé- » minentes. Ses yeux possédaient un éclat tempéré par la candeur et la » pureté... Son teint était celui de l'ivoire d'âge récent, à transparence » superficielle, légèrement ambré et nuancé d'un soupçon de rose. Elle » paraissait svelte malgré ses lourds vêtements de religieuse »...

Espérons qu'un jour on permettra aux historiens d'examiner le manuscrit original, les trois cahiers de l'*Histoire d'une âme* qu'on prétend avoir été falsifiés par la terrible Mère Marie de Gonzague, et aussi qu'on pourra se servir des actes de canonisation publiés à Rome en 1920. P. Ubald.

Andegaviana, 24e série, 1925, in-8o, 445 p., par M. le chanoine Uzureau, directeur de l'*Anjou Historique.*

Ce 24e volume de l'œuvre monumentale de M. le chanoine Uzureau présente la même abondance et la même variété de notices et de documents que les précédents volumes. Ce sont des documents sur toutes les périodes de l'histoire de l'Anjou qui passent sous les yeux du lecteur, histoire politique, civile, sociale, religieuse, militaire, médicale. ancienne et moderne. Les documents sur la Révolution occupent une grande place dans ce volume; cela n'étonnera personne, on sait que l'histoire de cette époque n'a pas de secrets pour M. le chanoine Uzureau. Mais, de grâce, M. le Chanoine donnez-nous donc dans votre prochain volume, qui sera le 25e, celui des noces d'argent de la collection, une table des matières qui permette aux travailleurs d'utiliser les trésors que vous avez amassés.

Signalons encore aux Lecteurs des *Etudes* deux autres travaux de M. le chanoine Uzureau :

1o *Le Massacre des Carmes.* C'est la relation inédite de l'abbé Mardet, curé de La Ferté-Aleps, qui échappa au massacre et se réfugia en Angleterre. Il y communiqua son travail à l'abbé Barruel, qui n'en inséra que quelques lignes dans son « Histoire du clergé pendant la Révolution ». On possédait une copie plus ou moins complète qui fut produite au procès de béatification. Celle-ci est la reproduction du manuscrit original.

2o *Un procès relatif au culte à Poitiers en 1797.* L'abbé Brumault de Beauregard, plus tard Evêque d'Orléans, avait exercé le culte en Avril 1796 contre la loi du 19 septembre 1795, et il fut dénoncé au Juge de paix de Sanxay. Condamné en appel à 500 fr. d'amende et à 6 mois de prison, il achevait sa peine à Poitiers, quand un décret du 15 octobre 1797 le condamna à la déportation. Il fut envoyé à Rochefort, puis à la Guyane où il resta un an. A son retour de Cayenne en 1800, raconte-t-il dans ses mémoires, il s'arrêta à Lisbonne. Il y fut reçu par les Capucins de Bretagne qui avaient un couvent en cette ville où ils étaient réunis au nombre de trente, et qui furent heureux de présenter leurs hommages au confesseur de la foi rentrant en France.

P. Armel.

Digitized by Google

I. Laurent d'Arce. **L'Abyssinie.** Etude d'actualité (1922-1924). Avignon, Aubanel. 1925. in-8 de 132 pages.

II. **Les oiseaux de l'Ethiopie et du Pays Galla.** Merveilles de leur instinct par le P. Martial de Salviac, lauréat de l'Académie française. Toulouse. Voix Franciscaines, 1925, in-8 de 77 pages.

III. **Impressions d'Ethiopie.** L'Abyssinie sous Ménélik II, par le Docteur Mérab, médecin particulier du Nègus Ménélik II, tom I, Paris 1921. Imp. Libert, in-8 de 390 pages, tom. II, Paris 1922. Leroux, n-8 de 278 pages.

I. *L'Abyssinie* expose en six chapitres les origines de l'Abyssinie (ou Ethiopie) — l'état actuel de nos jours — les compétitions, surtout italienne, anglaise et française, qui se manifestent à la cour du Ras Tafari — les titres de la France à une influence prépondérante, à cause de ses missions — enfin les espérances, c'est-à-dire les chances que les Français ont d'introduire leur civilisation là-bas en ce pays fermé et formant ilot dans le grand continent africain.

L'auteur apporte, en ce volume, une précieuse contribution, en ce qui regarde l'Ethiopie, au remarquable rapport de Maurice Barrès sur nos missions françaises dans le Levant. Il y met en valeur, comme de juste, tout ce qu'ont accompli les d'Abbadie et les Capucins à toute époque. Au sujet des Pères Agathange et Cassien (p. 69) rassurons-le, la « cause » a été reprise, et les honneurs de la béatification ont été rendus à ces martyrs.

II. C'est encore de l'Ethiopie que nous parle le R. P. Martial, mais à un point de vue très spécial. On connait son bel ouvrage sur *les Galla*. Cette étude sur les oiseaux de l'Abyssinie est non moins pittoresque, et il y a un vrai plaisir à suivre l'auteur quand il nous parle de ces oiseaux à beau plumage ou à instinct curieux, des oiseaux sanitaires ou nettoyeurs, des rapaces, ou des échassiers et finalement de l'autruche.

Vraiment l'instinct des bêtes est multiple et étrange. Le Marabout détruit la charogne. L'Ibis dévore le reptile. Le Serpentaire se nourrit des plus gros serpents. Et qui ne s'amuserait des évolutions de la Grue danseuse !

De nombreux dessins donnent une utilité particulière au livre du P. Martial. Une bonne table termine le volume.

III. Les deux volumes du Docteur Mérab (qui est un ancien élève des Capucins de Saint-Louis-de-Péra) sont écrits avec une extrême simplicité et une franchise vraiment touchante. Nous aimons à suivre l'auteur dans ses pérégrinations, Haras, Abdis-Abeba ; à pénétrer avec lui au milieu de cette population si primitive et si intelligente. Il fait vivre sous nos yeux les figures du ras Makonnen, de Ménélik et de l'impératrice Taïtou. Il nous montre que l'Ethiopie est un morceau d'antiquité resté intact, et que la cour d'Abyssinie est copiée sur les cours antiques de l'Orient. Du moins nous nous les figurons bien telles, d'après les données historiques que nous en avons conservé.

Le vénérable Jean-Baptiste de Bourgogne de l'ordre des Frères mineurs par J. G. Mgr Colomban-Marie Dreyer. Lille. Société Saint-Augustin, 41, rue de Metz, 1925, in-16 de 255 pages.

En 1874, à Lons-le-Saunier, l'abbé Chère nous avait déjà donné une charmante biographie française de ce vénérable. Il s'appuyait sur l'étude rédigée en 1730 par le P. Anselme de Naples et publiée en 1870 par le P.

Digitized by Google

Joseph de Rome, et aussi sur celle écrite en 1865 par le P. Jésuite Michel Tavani. Mgr Dreyer a puisé à ces deux mêmes sources ainsi qu'à la vie inédite, récemment composée par le cardinal Cassetta. Mais il n'a point connu le travail de l'abbé Chère. Cependant ce dernier a publié plusieurs notes locales intéressant ce franciscain français.

Car notre Vénérable était français et s'appelait dans le siècle Claude-François du Tronchet. Il était né à Billécul, dans le val de Mièges (Jura) le 30 juillet 1700. Il prit l'habit en 1718 chez les Réformés de Saint-Bonaventure, fit son noviciat à Ponticelli, et ses études religieuses à Vicovaro. Ordonné prêtre le 26 mai 1725, il mourut à Naples le 22 mars 1726. Ses reliques furent transférées à Rome en 1865 et la Cause fut introduite en 1869.

Il avait un frère capucin, Hubert du Tronchet, sous le nom de P. Paul de Bourgogne.

L'héroïcité des vertus du V. Jean-Baptiste de Bourgogne a été proclamée le 6 janvier 1915. Nous pouvons donc croire que la Cause de béatification de notre Vénérable est en bonne voie et nous remercions Mgr Dreyer de nous remettre sous les yeux la vie si simple, si pure et si édifiante de cet autre Louis de Gonzague.

Retraite mystique tirée des œuvres du bienheureux Henri Suso, par R. Zeller. Librairie de l'Art catholique. Paris 1925, in-16 de 150 pages.

Une retraite, et une retraite de dix jours, avec un auteur du quatorzième siècle, cet exercice paraît une gageure à ceux qui savent bien n'a commencé ce mode d'exercices spirituels qu'aux environs de l'an 1600.

La vérité est qu'ici Mademoiselle Renée Zeller a pris dans Suso, et surtout dans son *Horologium Sapientiae*, des Méditations et des Pensées et qu'elle les a coordonnées et disposées en forme de retraite.

Le fond seul est donc ancien, et nous retrouvons là, mêlées aux considérations de la vie et de la Passion du Christ, de belles pensées sur la contrition, la pénitence, l'enfer, le ciel, les trésors de la croix, l'Eucharistie, la charité parfaite, dans un langage souvent lyrique et toujours très élevé.

Trois Méditations sur sainte Rose de Viterbe, par Alliette Audra. Dessins de Eres Sibellato. Paris. Rouart et Watelin. 1924, in-4° de 48 pages.

La glorieuse vie de sainte Rose de Viterbe qui prêcha la liberté, combattit l'empereur, souffrit l'exil et mourut à dix-huit ans, cette vie est bien capable d'enflammer un poète. La préface et les trois méditations de Mlle Audra sont les chants d'un poème en prose, plein d'un lyrisme, très chaud, certes, mais parfois assez obscur et incompréhensible. Que veut dire ceci : « la sœur » de sa mère morte parmi les siens est rendue à sa jeunesse en fleur par la » fleur idéale » (p. 21) et qu'est cette agonie subite qui trouve les parents de Rose auprès d'un cadavre (p. 21)? etc. Quant aux dessins, ce ne sont que des ébauches.

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME XXXVIIe

Janvier-Février.

I — Les Bégards. — H. MATROD 5
II. — Où plaça-t-on le Paradis terrestre ? — P. ILDEFONSE AYER 21
III. — Une mission capucine en Acadie (1632-1655). — P. CANDIDE 45
IV. — Saint Thomas et les directives pontificales. — P. JEAN DE DIEU 71
V. — Bulletin franciscain. — P. ILDEFONSE AYER 36
VI. — Bibliographie 99

Mars-Avril.

I. — Où plaça-t-on le Paradis terrestre ? — P. ILDEFONSE AYER 113
II. — Les Bégards. — H. MATROD 146
III. — Le primat de la Volonté. Question inédite de Gonzalve de Balboa, O. F. M. — P. EPHREM LONGPRÉ 170
IV. — Une réparation. — P. PROSPER d'Enghien 182
V. — Bulletin franciscain. — P. UBALD d'Alençon 200
VI. — Bibliographie 220

Mai-Juin

I. — La bénédiction du Saint Père 225
II. — Mission en Acadie. — P. CANDIDE 229
III. — A propos de la notion d'infini. — P. S. BELMOND . . 259
IV. — Le Père Jean de Fano. — P. DOMINIQUE 273
V. — Une réparation. — P. PROSPER 292
VI. — Bulletin franciscain. — P. UBALD d'Alençon 307
VII. — Lettre du Révérendissime Père Général au T. R. P. Hilaire 326
VIII. — Bibliographie 328

Digitized by Google

Juillet-Octobre

I. — Doctrine d'Alexandre d'Alès au sujet du sacrement de pénitence. — P. Amédée 337
II. — Les Historiens de la révolution et la question des Réguliers. — P. Armel 355
III. — Pascal et Saint-Ange. — E. Jovy 380
IV. — La mission diplomatique d'un franciscain. — E. Horn . . 405
V. — Le Bienheureux François d'Estaing. — H. Matrod . . 410
VI. — Une mission en Acadie. — P. Candide (1) 446
VII. — Le couvent des récollets de Bergerac. — R. de Meynadier (1) 486
VIII. — Le P. Jean de Fano. — P. Dominique 507
XI. — L'activité appétitive de l'âme. — P. Hubert 532
X. — Mélanges :
1. Saint Jean de la Croix 543
2. Le monachisme bénédictin 547
XII. — Bibliographie 551

Novembre-Décembre

I. — Théocentrisme, anthropocentrisme. — P. Symphorien . . 561
II. — Pascal et Saint-Ange. — E. Jovy 578
III. — Les Histoires de la Révolution. — P. Armel 601
IV. — Une mission en Acadie. — P. Candide 617
V. — Nicolas Bonet. — P. Martin 638
VI. — Une mission archéologique en Abyssinie. — P. J. . . . 658
VII. — Bibliographie 667
VIII — Table des matières 671

(1) *Erratum :* Corriger ainsi la signature de ces articles dans ce numéro : Candide et non Camille ; de Meynadier et non de Maynadier.

Avec la permission des Supérieurs.

P. Duperrey, gérant.

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (Belgique) (*Importé de Belgique*)

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 02594 1827

Digitized by Google

Digitized by Google